Orientalistische Litteratur-Zeitung.

Herausgegeben

von

F. E. Peiser.

Erscheint am 15. jedes Monats.

Berlin.

Wolf Peiser Verlag.

Abonnementspreis vierteljährlich 3 Mk.

Bestellungen nehmen entgegen: die Verlagsbuchhandlung, Berlin S., Brandenburgstr. 11, sowie alle Buchhandlungen und Postämter (unter Nummer 5724). — Inserate die zweigespaltene Petitzeile 30 Pf.; bei Wiederholungen und grösseren Anzeigen Ermässigung.

4. Jahrgang. 15. Juni 1901. № 6.

Alle für die Redaktion bestimmten Sendungen, Briefe etc. werden ausschliesslich unter folgender Adresse erbeten: **Redaktion der O. L. Z., Wolf Peiser Verlag, Berlin S. 42, Brandenburgstr. 11. I.**

Das Wort für „Hirsch" (?) in den semitischen Sprachen.

Von W. Max Müller.

H. Prof. Th. Nöldeke hatte die Freundlichkeit, mir zu meinen Bemerkungen über die ägyptisch-semitischen Wörter *ei(e)oul* und *'ā-yu-ra*, OLZ. III, 208, folgende Bemerkungen zu schicken:

„Welche spezielle Art von gehörnten Wiederkäuern *'ayura* bezeichnete, wird schwer auszumachen sein. أُيَّل (nur diese beiden Formen gelten als klassisch; أَيِّل wird von Ibn Qotaiba direkt verboten, woraus man allerdings sieht, dass man zu seiner Zeit (9. Jhrh.) so sprach) kommt sehr selten vor, aber ich habe wenigstens einen guten Beleg aus dem vorislamischen Dichter 'Antara, wo es noch dazu als Reimwort besonders gesichert ist (۴۰, 26). Aber welch spezielles Tier die alten Araber unter ايّل verstanden, können wir nicht so ohne Weiteres sagen. Dass es in weit späterer Zeit als Übersetzung von ἔλαφος vorkommt, hat nichts auf sich. In Arabien hat der Hirsch gewiss nicht gelebt. Darum könnte אַיָּל immerhin recht gut den „Hirsch" bedeuten. Aber dass dieser in Palästina vorkommt, ist doch recht zweifelhaft, während Antilopenarten da nicht selten zu sein scheinen. Syrisch ܐܰܝܶܠ erscheint regelmässig für ἔλαφος; das hat mehr Autorität, aber entscheidend ist es noch nicht dafür, dass man in aramäischen Landen mit *ailā* im wirklichen Sprachgebrauch eben den Hirsch bezeichnete. Die syr. Übersetzer haben sich in solchen Dingen mancherlei erlaubt. Zunächst muss festgestellt werden, dass der Hirsch in jenen Ländern lebt, was ich, bis der Beweis erbracht wird, bezweifle. — אַיִל „Widder" steht natürlich fest. Das Wort scheint nur hebräisch zu sein. Allerdings könnte im syr. ܐܶܝܠ sowohl אַיִל wie אַיָּל (natürlich aus *aijal* mit ursprünglich kurzem a der 2. Silbe, wie ja auch arab. أُيَّل zeigt) stecken. Willkürlich gemacht ist dieser Unterschied gewiss nicht; es sind 2 von Anfang an geschiedene Formen. Äthiopisches *hajal* übersetzt ebenfalls ἔλαφος, aber das ist wieder gewiss ungenau, denn der Hirsch dürfte in Abessynien erst recht fehlen. Um noch einmal auf die Form zurückzukommen, so ist أُيَّل allerdings höchst

auffallend; إِيَّل ist jedenfalls erst daraus auf regelmässige Weise entstanden. Das verbotene أَيِّل wird erst nach Analogie so häufiger Wörter wie سَيِّف entstanden sein. Zu אַיָּל passt keine dieser Formen ganz genau. Aber gerade bei Tiernamen haben wir öfter allerlei Schwankungen wie in der Bedeutung, so in der Form. Ich erwähne noch, dass die alten, arabischen Philologen إِيَّل als „Steinbock" erklären, und das wird für das eigentliche Arabien das Richtige sein. Aber nicht für die hebr. und syr. Form."

Soweit wörtlich Th. Nöldeke. Ich möchte Folgendes hinzufügen.

Dass kopt. ⲉⲓⲟⲩⲗ, ⲉⲓⲉⲟⲩⲗ, ⲉⲉⲓⲉⲓⲟⲩⲗ „Hirsch" kein ägyptisches Wort ist[1]), zeigt seine ganz wunderliche Form. Man beachte z. B. die Versuche, die Verdoppelung des j zum Ausdruck zu bringen, was besonders unägyptisch ist. Sein semitisches Vorbild dürfte *äjjâl* (Ḳames-ā, Accent auf der Ultima?) gelautet haben. Den älteren Schichten der Lehnwörter gehört das Wort anscheinend nicht an. Es muss ja auch jünger sein als das Aussterben des altägyptischen Wortes für „Hirsch" (s. u.). Ist es mit dem *ʾā-yura* des Pap. Golenischeff gemeint, so wäre das der älteste, auf ca. 1100 v. Chr. zurückführende, Beleg.

Den Beweis, dass *ajjal* ursprünglich nur „Bock" hiess, liefert das Assyrische, dessen *aijalu* die Lexikographen von Niniveh mit *zikaru* gleichsetzen (Del. Handw.), und in dem es noch „Widder" und „Hirschbock" heisst. Die anscheinende Vagheit des Begriffes im Arabischen (Hommel, Säugetiere 279) scheint mir ein Beweis, dass die Araber es frühzeitig entlehnten. Die unarabische Form haben Hommel, Fränkel (108, nach Guidi), Barth (23), angemerkt. Eine Entlehnung aus dem Aramäischen scheint mir aber wenig wahrscheinlich. Könnte das Wort nicht schon in älterer Zeit entlehnt sein? Auf die Euphratgegend weist vielleicht das Abweichen von der durch das Ägyptische bezeugten altkanaanäischen Form.

Das Vorkommen des Hirsches in Assyrien und Nordmesopotamien hat Hommel (280) erwiesen, so dass mir kein ernstliches Bedenken gegen die Bekanntschaft der Edessener mit dem Hirsch vorzuliegen scheint. In Palästina liegt die Sache weniger klar. Heutzutage scheint der Hirsch wohl nicht mehr dort vorzukommen, womit Hommel seine Bestimmung des Namens *ajjal* als „Steinbock" entschied. Allein früher, als die Wälder des Karmel und Libanon noch nicht ausgerottet waren, könnte es doch anders gewesen sein. Der Damhirsch wenigstens ist ja in Kleinasien und andrerseits in Nordafrika zu finden[1]). Überraschen muss es, dass sogar die Ägypter des mittleren Reiches ein hirschähnliches Tier abbilden, das damals anscheinend sogar in Ägypten selbst (etwa auf den Deltawiesen?) noch vereinzelt vorkam[2]). Beni-Hansan II, 4 und 13 (vgl. Rosellini, Mon. Civ. 30) ist es neben allerlei gejagten Wüstentieren abgebildet. Man könnte fragen, ob es nicht nur aus den Nachbarländern bekannt war, wie das ebendort abgebildete Nashorn oder gar die nur nach alten Sagen vorgeführten Fabeltiere. Aber gegen diese Möglichkeit entscheidet das noch ältere Bild, Medum 27, wo ein lebender Hirsch (?) in unmissverständlicher Weise unter der vorgeführten Jagdbeute und den Herdentieren erscheint. Demnach unterliegt es keinem Zweifel mehr: jener Hirsch (?) war einst ein ägyptisches Tier. Darauf führte auch schon die Thatsache, dass man ein besonderes, anscheinend gut ägyptisches Wort für ihn hatte (

hnn)[3]). Die Wahrscheinlichkeit ist also, dass der Hirsch (?) wirklich erst nach 2000 v. Chr. in Ägypten ausstarb[4]). Später büsste die Sprache auch das Wort *hnn* ein, für das weiterhin das semitische Wort (s. o.) eintrat, wie es scheint.

Demnach müsste es nun seltsam sein, wenn jener Hirsch (?) nicht auch in dem für ihn weit günstigeren Palästina vorgekommen wäre. Die ägyptischen Inschriften liefern dafür einen direkten Beweis. Dḥutmose III

[1]) Ganz richtig von Nöldeke, Berl. Sitzungsber. 1190 erkannt, trotz Dümichen's (den Kleinigkeiten wie die Verwechselung von ʿAin und Aleph nie anfochten) irriger Angaben. Ich bin über das Alter des dort zitierten Wortes *ʿr* nicht ganz im Klaren, es sieht aber ganz aus, wie aus semitischem *waʿil* „junger Steinbock" entlehnt.

[1]) Nach Olivier ist das Wort dafür *tizerzert*, Hanoteau (Gramm. 255 etc.) freilich erklärt das als Gazelle. Ich bin ausser Stand, das zu entscheiden.

[2]) Übrigens ist das Gehörn so falsch gezeichnet, dass wir sicher sind: mehr als oberflächlich kannte der Künstler das Tier nicht. Häufig kann es auch früher nicht gewesen sein, da es sonst gewiss als Hieroglyphenzeichen verwendet worden wäre. Es fehlt ganz z. B. in den Massenbildern von Hierakonpolis.

[3]) Verwandt mit *hn* „Schädel" (Schädelknochen?), so dass das Tier „Stösser" hiesse?

[4]) Das Rezept, Pap. Ebers 48, 16, das etwas vom „Hirschkopf" verordnet, wird wohl auf ältere Vorlagen zurückgehen.

erhielt auf seinem 13. Feldzug unter den Tributgaben der Syrer (Lepsius, Auswahl 12) „einen lebenden Hirsch“ (*hnn*, meines Wissens das letzte, datierbare Vorkommen des Wortes). Woher? lässt sich nicht bestimmt sagen. Der Feldzug war besonders gegen die Libanongegenden gerichtet, und aus diesen wird wohl das Tier gekommen sein, obwohl auch die Geschenke und Tribute anderer Gegenden eingeschlossen sind. Jedenfalls aber kam es nicht mit einer Gesandtschaft ferner wohnender Könige, da diese nicht in jene Aufzählung einbegriffen sind. Es stammte also aus dem (wie ich jetzt gegen „Asien“, S. 264, 275 annehme) am unteren Orontes endigenden, ägyptischen Tributgebiet. Allzu häufig dürfte es da freilich nicht gewesen sein, sonst hätte man es nicht als passendes Geschenk betrachtet; es hätte auch in der asiatischen Kunst eine grössere Rolle gespielt. Aber mindestens die Nordhebräer und Phönizier müssen es immerhin in ihren Bergwäldern gekannt haben.

Absichtlich habe ich mich über die zoologische Frage sehr unbestimmt geäussert. Zunächst steht fest, das von den Ägyptern abgebildete Tier ist nach Farbe und Geweih nicht der in den südlichen Mittelmeerländern (s. o.) vorkommende Damhirsch. Gegen unseren Edelhirsch (an den wir ja gewöhnlich bei der Bezeichnung „Hirsch“ denken) spricht, dass dieser nach Brehm nicht südlich vom Kaukasus vorkommt, auch die Grösse in der Abbildung. Ich möchte erst Zoologen über die Möglichkeit einer jetzt ausgestorbenen Hirschrasse hören. Am nächsten läge es aber, wenn wir nicht zu jener Annahme greifen wollen, jene Bilder als etwas entstellte und (in der Zahl der Geweihsprossen) übertriebene Darstellungen des Rehbockes zu erklären. Ich glaube, eine etwas südlichere Verbreitung des Rehes als heutzutage wäre am wenigsten bedenklich.

Das beweist nun wohl nichts für jenen aus Asien dem Pharao geschenkten *hnn*, der ja leicht ein wirklicher Hirsch gewesen sein könnte. Die Ägypter mochten ja den Namen auf ein ähnliches Tier übertragen.

Weiterhin ist natürlich der Name *ajjal* noch für jenen asiatischen Hirsch (?) erst zu beweisen. Aber dass die Kopten das griechische ἔλαφος mit *e(i)ieûl* wiedergeben und schon um 100 n. Chr. eine demotische Übersetzung medizinischer Schriften (gn. rev. 10, 4) δερμελάφιον mit *ḥa'r-n-ayur* (!) überträgt, das ist doch eine beachtenswerte Stütze der Tradition. Das Ägyptische hatte mancherlei Wörter für Antilopen, mit denen es sich hätte behelfen können, wenn hier nichts als ein Notbehelf vorläge[1]).

Freilich, gegen den Hirsch spricht, dass das biblische *ajjāl* ein in Palästina offenbar sehr häufiges Tier bezeichnet. Vielleicht bedeutet der Name also allgemein „grösseres Edelwild“ und begreift den Steinbock in sich. Zur Annahme, als sei nur dieser gemeint, kann ich mich nicht entschliessen, dieselbe beruht ja auf einer blossen Hypothese. Wenn wir mit ähnlichen Wahrscheinlichkeitsschlüssen arbeiten müssen, so läge eine andere Hypothese weit näher. Nach Brehm wäre das Rehwild in Palästina noch heute häufig. Ist das richtig, so müssten wir uns wundern, dass man trotzdem sich nicht der Notwendigkeit bewusst geworden ist, im hebräischen Wörterbuch ein Wort für „Reh“ zu finden. Die LXX ist wohl in der Vierfüsslerliste Dt. 14, 5 besonders tastend; bezieht sich πύγαργος[2]) auf das Reh, wie manche meinen, so passt es nach der Etymologie und der nur zweimaligen Erwähnung zu יחמור. Jedenfalls wüsste ich kein Tier, auf das איל so gut passen würde, wie auf das Reh. Die Möglichkeit eines Zusammenwerfens mit dem Hirsch bei den Übersetzern scheint mir auch nicht unwahrscheinlich. Ich hoffe, Spezialisten durch diese Vermutung zur Nachforschung anzuregen; leider stehe ich der Zoologie zu fern, um anders als sehr zurückhaltend mich zu äussern.

Das äthiopische *haial*[1]) scheint, soweit ich sehen kann, ein reines Litteraturwort für ein nicht einheimisches Tier. Die häufige Behauptung, dass man versucht hätte, es auf ein afrikanisches Tier zu übertragen, ist unbegründet; es müsste dann wohl Spuren in den modernen Dialekten hinterlassen haben. Somit beweist das Wort für die gegenwärtige Frage nichts. Gemeinsemitisch und ursemitisch sind eben verschiedene Dinge.

Dass *aj(i)l* „Widder“ von den Masoreten richtig unterschieden wird, bestätigt dessen ägyptische Entlehnung als *oile* etc. Der Nachschlagsvokal beweist die Einsilbigkeit; sollte das Wort aus *ajjal* degeneriert sein (?), so müsste es also sehr frühzeitig sich von Letzterem getrennt haben. Vor der koptischen Zeit ist das Wort *oile* allerdings noch nicht belegt.

[1]) Der Steinbock hiess bis ca. 1000 v. Chr. *n'ʒw*. Einen späteren Namen kann ich allerdings nicht nachweisen.

[2]) Die Verschiebung der Bedeutung von δορκάς kann ich nicht erklären, wenn sie nicht von den LXX schon als herrschend vorgefunden wurde.

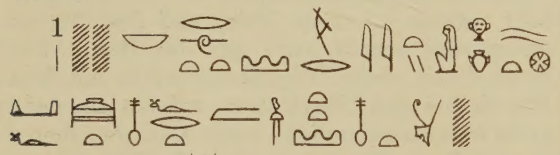
[1]) Das h unter dem Einfluss des doppelten j; weisen die Vokale auf nichtarabische Vermittelung?

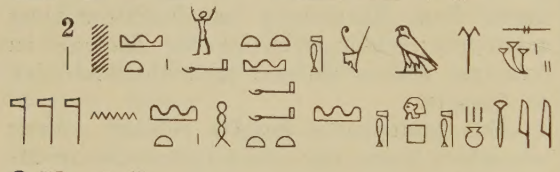
Zur Geographie des XIX. unterägyptischen Gaues.

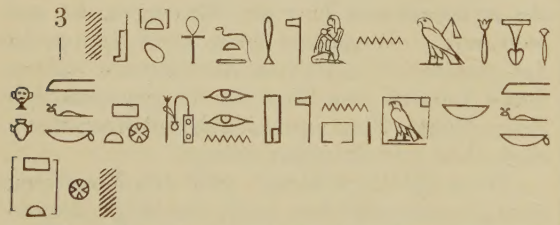
Von Wilhelm Spiegelberg.

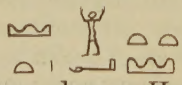
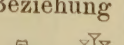
Die reiche ägyptische Sammlung des Lord Amherst of Hackney, welcher die Wissenschaft wieder in den letzten Jahren durch eine Reihe von hervorragenden Publikationen zu grösstem Dank verpflichtet hat, besitzt einige Inschriften der Spätzeit, welche für die Geographie des Deltas ein besonderes Interesse haben. Sie sind mir in der liebenswürdigsten Weise bei einem Besuch im letzten Sommer zugänglich geworden, als ich dank der Liberalität des Besitzers diese grösste aller mir bekannten ägyptischen Privatsammlungen besichtigen durfte.

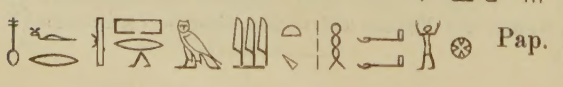
Die erste der hier mitgeteilten Inschriften befindet sich auf einem Granitfragment, welches wohl von einem Sarkophag der Ptolemäerzeit stammt. Wie viel am Anfang und Ende der Zeilen fehlt, ist nicht festzustellen.

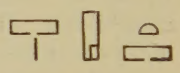
1 

2 

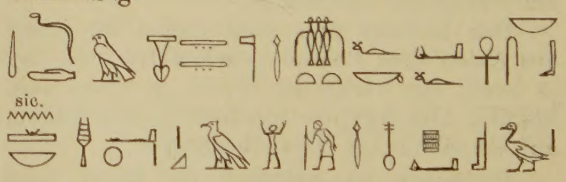
3 

Zunächst ist zu betonen, dass die bekannten geographischen Namen so (=Nebesheh),  in dem 19. unteräg. Gau liegen, dessen Hauptgottheit die auch hier erwähnte Göttin Buto ist. Auch der „Horus der Kräuter“ wird abgesehen von unserer Stelle durch die folgende in Beziehung zu dem erwähnten Gau gesetzt 

 Pap. *Htr* (Gizeh) 3/4[1]) „die guten Kräuter, welche aus *sḫt ḥ'(ḥ)'* hervorgegangen sind.“

Es liegt also gewiss nahe — natürlich ist das kein unbedingt sicherer Schluss — auch die übrigen geographischen Angaben in den 19. unterägyptischen Gau zu verlegen. Demnach möchte ich die Stadt *Mfk-t* hier suchen[2]). In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass der in der ersten Zeile als Gott von *im-t* erwähnte Mriti auf dem Naos des Louvre (Brugsch: Dict. geogr. 279) als erscheint. Man wird sich gewiss fragen dürfen, ob nicht und identisch sind[3]), und dabei sich erinnern, dass *im-t* „Augenbraue“ bedeutet und *Fkꜣt*: *Mfk-t* „Augenschminke.“ Als Götter der Stadt erscheinen Hathor und Harsomtus, die beide als Götter des 19. Gaues bekannt sind. Die Z. 3 erwähnte Stadt könnte sehr wohl mit der Anast. III 3/4  genannten Stadt identisch sein, welche ja nach dieser Stelle[4]) nicht allzuweit von Ramses im Wadi Tumilat gesucht werden darf, wozu wieder die Lage im 19. Gau gut stimmen würde.

Als wichtigstes Resultat der obigen Ausführungen ergiebt sich, dass die Stadt *Mfkt* im 19. unteräg. Gau lag und vielleicht mit der *imt* genannten Hauptstadt identisch ist. Für den Namen *Mfkt* findet sich gelegentlich auch *Fkt*, so in der Sockelinschrift einer Broncestatuette derselben Sammlung.

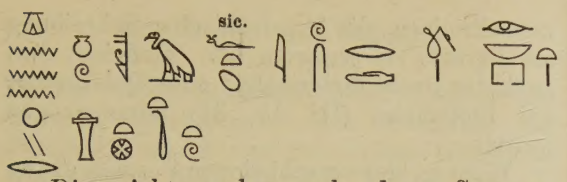


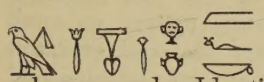
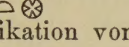
[1]) S. Maspero: Pap. du Louvre S. 21, Brugsch: Dict-géogr. S. 482.

[2]) Daressy hat Recueil de travaux 22/8 unsere Stadt im westl. Delta bei Terraneh gesucht, aber wie mir scheint ohne zwingende Gründe.

[3]) In dem freilich sehr dürftigen inschriftlichen Material aus Nebesheh fehlt der Name *Fk-t* oder *Mfk-t*. J. de Rougé: Géographie ancienne de la Basse Égypte S. 130.

[4]) Brugsch: Dict. géogr. 551.



Die nicht mehr vorhandene Statuette stellte also den Gott *Ḥr-sm3-t3wï* (*Ἁρσομτοῦς*) „den grossen Gott, den Herrn von *Fk(3t)*“ dar. Erinnern wir uns des oben mitgeteilten  , so wird man unschwer zu der Identifikation von  *Fk(3-t)* und *Mfk3-t* geführt. Also ebenso wie in dem bekannten Wort für „Malachit“ neben *mf3k-t* (bezw. *mfk3-t*) sich *f3k-t* (bezw. *fk3-t*) findet[1]), so erscheinen auch in dem mit demselben Stamm zusammenhängenden Ortsnamen beide Formen *Fk(3-t)* und *Mfk(3)-t* neben einander.

Die Genealogie der Bronce ergiebt

Nḫïr - Wbst . . . .
|
Es-r°wt—Gnnw
|
Pet-e^{s}.

Phrygisches I.

Von G. Hüsing.

Soweit mir bekannt, ist gegen die Gleichsetzung des Muški-königs *Mitâ* mit dem Phrygerkönige *Μιδας*[2]) bisher kein Einwand erhoben worden. Auch wüsste ich nicht, welcher ernst gemeinte Gegengrund zu erbringen wäre — es sei denn der Hinweis auf die verschiedenen Namen der Völker. Daher dürfte es wohl angebracht sein, diese beiden Namen einmal versuchsweise mit einander zu vergleichen.

Gehen wir zunächst von einer Möglichkeit aus, die die assyrische Schreibung für die Auffassung der ursprünglichen Laute des Namens *Muški* (oder *Muski*) zulässt. Er erinnert an den eines anderen Volkes im Nordwesten, an die *Kaski-Karka-Kolcher*, mit denen wir wohl die *Κερκ-εται* und *-ιται* Strabons und vielleicht auch das ägyptische *Kšḳš* (vgl. M. Müller: Asien und Europa S. 355) zusammenzustellen haben. Ist die Heranziehung des letzteren, das Müller mit *Qarqaš* (Ḳa-ra-ḳi-ša) zusammen behandelt (als Kiliker, weil es am Meere gelegen sein soll) trotz dem Wechsel von r und *š* auch zweifelhaft, so ist doch die Vergleichung der anderen 4 Namensformen davon unabhängig, und die Ursprünglichkeit des *r* im Namen fast selbstverständlich. Das *s* der assyrischen Schreibung — mag es nun *s* oder *š* bedeuten — wäre dann auf Rechnung der Assyrer oder eines vermittelnden Volkes zu setzen. Natürlich müsste ein zwischen r und s (oder š) stehender Laut, den die Assyrer hörten, vorgelegen haben.

Das gestattet wohl den Schluss, dass *Muški* für *Murki* stehen könne.

Davon ist freilich die Form *Φρυγες* noch verschieden genug — aber ebenfalls keine alte Form. Kretschmer (Geschichte der griech. Sprache S. 229) ist zunächst bis auf **Bhruges* zurückgegangen und hat auf *Βερεκυντες* und *Φορκυς* verwiesen, hält letzteres aber nur für eine Graezisierung aus **Φερεκυς*, wozu mir bisher jeder Grund zu fehlen scheint. Offenbar handelt es sich doch um Svarabhakti-vokale, deren Färbung wohl kaum von den avestischen verschieden gewesen sein dürfte. Damit würden wir zu einer alten Form **Bhṛku* gelangen, bezw. *Bhorku*, wenn wir auf die Form *Φορκυς* mehr Gewicht legen dürfen.

Ein *Bhorku* (oder *Bhurku*) steht aber der oben gewonnenen Form *Murku* nicht mehr fern genug, dass man eine Gleichsetzung grundsätzlich ablehnen könnte. Demgegenüber bleibt aber die Schwierigkeit, die das assyrische *M* bietet, bestehen, und wenn auch eine Lesung *Vurki* — in irgend einer Weise aus „babylonischer Schreibung“ — nicht an sich abzuweisen wäre, so stünden dem doch nicht nur die Mešek, sondern auch die *Μοσχοι* zu stark im Wege. Man wird nicht annehmen wollen, dass die Griechen den Namen in einer durch die Assyrer beeinflussten Form übernommen hätten. Aber auch die Assyrer würden ein r schwerlich durch š ersetzt haben, wenn nicht die Aussprache, die sie hörten, dazu Anlass geboten hätte, den wir dann natürlich auch für die Griechen vorauszusetzen haben. Dann würden wir aber das Gleiche auch für das M statt Bh anzunehmen haben: beides würde die Form *Μοσχοι* verlangen.

Mit dem Vorstehenden kämen wir zu der Annahme einer „Welle,“ die das r in einen zwischen r und š (oder s) liegenden Laut verschoben hätte. Es ist bekannt, dass derartige Wellen vor den Grenzen fremder Sprachen nicht Halt zu machen pflegen, wie uns die Lautverhältnisse schon an den Grenzen des deutschen Sprachgebietes (in Österreich, Schlesien, dem Elsass) zeigen. Wir brauchten

[1]) Vgl. Max Müller Aeg. Zeitschr. 1892 S. 60. — Die Form *fk3-t* schon Pepi II 700. 892.

[2]) Winckler in A. O. Forschungen 2. Reihe I 137.

also für das betroffene Gebiet noch keinerlei Spracheinheit vorauszusetzen.

Sollte sich so vielleicht der Name *Tušpa* für assyrisches, wohl älteres, *Turušpa* erklären? Sollte *Ḫubuškia* irgend einen Abkömmling[1]) hinterlassen haben, der statt š ein r oder l aufwiese und eine genauere Ansetzung der Landschaft gestattete?

Wenn man beachtet, das neben *Ništun* mit *t* ein *Nirdun* mit *d* steht, so könnte es fast scheinen, als ob auch *Nirbi* mit *Nišpi* (und *Nispi*) zusammenzustellen wäre, wobei man immer noch an der semitischen Etymologie festhalten könnte.

Der späteste Beleg für diese Erscheinung wäre dann *Uraštu* für *Urartu* und vielleicht *Maš-tuk-ku* (KB IV 304).

Dass dann diese Lautverhältnisse mit dem bekannten assyr.-babyl. Übergange von *š* (über *r*) in *l* irgendwie in Zusammenhange zu denken wären, leuchtet wohl ein: das Auftreten eines Zwischenlautes zwischen *r* und *š* würde die Brücke bilden. Immerhin ist der letztere Vorgang — soweit ich sehe — an einen nachfolgenden *t*-laut gebunden. Dass dieser auch in *Uraštu* folgt, hat wohl allein dazu geführt, die Form nach Massgabe der semitischen Lautgesetze zu betrachten, denen sie weit mehr widerspricht, als entspricht.

Würde also die eine Abweichung von *Muški* gegenüber **Bhṛku* wahrscheinlich durch ein Lautgesetz seine Erklärung finden, so liegt es nahe, dies auch bei *M* für *Bh* zu versuchen. Hier möchte ich auf Kretschmer S. 236 verweisen: für das Thrakische wenigstens scheint der Übergang zur Genüge belegt. Dass bei der thrakisch-phrygisch-armenischen Einwanderung nach Kleinasien auch spezifisch „thrakische" Stämme in die Nachbarschaft der Assyrer geraten wären, ist leicht möglich. Vielleicht gelingt es aber auch noch, den gleichen Übergang für das „Phrygische" — d. h. für gewisse Mundarten desselben — zu erweisen.

Die sprachliche Gleichsetzung von Muški und *Φρυγες* darf also wohl wenigstens als möglich gelten.

Zur weiteren Stützung der oben angesetzten Form *Bhṛku* als einer alten darf ich wohl noch auf die *Φλεγυες* verweisen, die bereits von Adolf Schmidt und Hesselmeyer mit den Phrygern zusammengestellt worden sind. Auch diese Form liesse sich aus einem *Bhṛku* erklären und wäre dann dadurch interessant, dass sie den Übergang von k in g durchgemacht hätte; sie würde auf eine Form zurückweisen, die in griechischer Schreibung als *Βρεκνες* zu erwarten ist. Vielleicht darf auch der Name *Φελοκανδρος* oder *Φολεκανδρος* bei Ptolemaios (III 15, 31) herangezogen werden.

Wem es der verschiedenen Formen eines Namens zu viele werden, den darf ich wohl an die verschiedenen Namen der Kelten erinnern.

Sind aber die Muski von 700 namensgleich den Phrygern, dann müssen es auch die um 1100 sein. Unser Material gestattet nicht, dies als unmöglich zu bezeichnen. Dass aber vor der Wanderung der Gimiräer-Armenier im östlichen Kleinasien bereits Arier eingedrungen sind, beweist der Name des Qummuch-Fürsten *Kundašpi* von 854 in Verbindung mit dem eines anderen Qummuch-Fürsten um 740 *Kuštašpi*. Haben wir deshalb die Qummuchäer auch nicht für Arier zu halten, so müssen doch arische Familien unter ihnen sitzen geblieben sein. Aber die eben erwähnten beiden Namen sind sakisch, nicht phrygisch, und bleiben es, wenn man sie auch als *Kundâšfa* und *Kuštâšfa* fassen wollte, was mir fast wahrscheinlicher ist. Das iranische *aspa* muss ja aus *açfa* entstanden sein, und Justi zitiert im I. N. einen *Ζαμασφης* aus Agathias (4, 28), wie er unter „aspa" auf ossetisches *afse* (S. 505) verweist. Das gleiche f könnte in Bi-ri-da-aš-pi (von El-Amarna) anzunehmen sein und würde vielleicht eine Verständigung über die Lesung des dortigen *pi*-Zeichens wie über die sprachliche Zugehörigkeit öfter besprochener Namen erleichtern können. Eine unmethodische Behandlung dieser Namen schafft die auffälligen iranischen Anklänge noch nicht aus der Welt.

In welche Zeit soll denn aber die thrakisch-phrygische Einwanderung in Kleinasien versetzt werden? Wir werden nicht nötig haben, den Anfang der Einwanderung europäischer Völker in Kleinasien ins III. Jahrtausend zu verlegen (so Kretschmer S. 181), jedenfalls aber zeitig genug, dass versprengte Stämme im östlichen Kleinasien um 1100 herum nichts Unglaubliches hätten.

Das letztere ist natürlich unabhängig von der Muski-Phryger-Angelegenheit. Die Muski sind um 1100 da, und die *Μοσχοι* wohl offenbar der Rest des Volkes. Waren sie fremdsprachige Einwanderer von Westen her, dann würde es sich begreifen, wenn die Ostkleinasiaten auch die Phryger von 700 mit dem Namen Muski belegten. Man brauchte nur anzunehmen, dass Stammesgenossen der alten Muski seitdem nicht aus ihrem Gesichtskreise verschwunden waren.

[1]) Einen solchen möchte ich in dem heutigen Flussnamen *Ḫabûr* sehen.

Zur Golah von Daphne.

Von A. Marx.

Im vorletzten Hefte seiner „Altorientalischen Forschungen“ hat Winckler aus Psalm 137 durch eine sehr kühne Hypothese geschlossen, dass die nach I Macc. 29–32 von Antiochus Epiphanes weggeführten Juden in Daphne angesiedelt worden seien, und dass inmitten dieser Golah der Psalm entstanden sei. Je gewagter Wincklers Vermutung erscheint, um so überraschender ist es, dass sich für den ersten Teil derselben von anderer Seite ein schlagender Beweis erbringen lässt.

An verschiedenen Stellen der talmudisch-midraschischen Litteratur, die aber offenbar von einander abhängig sind, wird Jes. 49, 9 als Aufforderung zur Rückkehr aus 3 Exilen gedeutet „Um zu den Gefangenen zu sagen: Gehet hinaus“ sei an die, nach einer alten Sage, jenseits des unpassierbaren Sabbatflusses Verbannten gerichtet, „denen in der Finsternis: Kommet ans Licht“ an die von den Wolken Entrückten; „auf den Wegen werden sie weiden und auf allen kahlen Höhen ihre Weiden haben“ wird auf die nach Daphne, der Vorstadt Antiochiens, Exilierten bezogen. Man sieht sofort, dass in den beiden ersten Fällen eine gewisse Beziehung zwischen der Bibelstelle und ihrer Deutung vorliegt[1]); im dritten Falle wird man vergeblich nach einem solchen Zusammenhang suchen. Ferner tritt hier an die Stelle sagenhafter, in unbestimmter Ferne liegender Gegenden ein geographisch genau bestimmter, in der Nähe Palaestinas gelegener Platz. Man wird daher ohne weiteres anzunehmen haben, dass hier, im Gegensatz zu den ersten beiden Angaben mythologischer Natur, eine historische Notiz vorliegt, dass thatsächlich einmal Juden nach Daphne exiliert worden sind. Nimmt man das an, so wird man diese Deportation unbedingt Antiochus Epiphanes zuschreiben und mit der oben erwähnten Stelle des ersten Maccabaeerbuches in Zusammenhang bringen. Damit wären wir auf ziemlich sicherem Wege zu demselben Resultate gelangt, wie Winckler.

Allerdings wird uns diese Notiz[2]) im Namen des Amoraeers R. Samuel b. Nachman, der im 3. Jahrhundert lebte[3]), berichtet, indessen beweist das nichts gegen die Glaubwürdigkeit der Nachricht, da S. b. N. auf ältere Quellen oder historische Ueberlieferungen zurückgehen kann und muss. Denn es ist unmöglich anzunehmen, dass man auf Daphne verfiel, wenn hier nicht einmal eine Golah gewesen ist. Die Deutung mit der später zu erwähnenden Identifikation von Daphne mit Ribla in Zusammenhang zu bringen[1]), scheint mir nicht angängig, denn in Ribla liess Nebukadnezar nur die Söhne Zedekias und die von Nabusandan gefangenen Vornehmen hinrichten[2]). Dass die übrigen Juden von Ribla aus ins Exil geführt worden seien, wird nirgends berichtet; auch würde, wenn das gemeint wäre, der Ausdruck גלו לרפנא nicht passen.

Ich lasse nun die Texte folgen:

I. Talmud Jeruschalmi Sanhedrin X 6 p. 29c[3]) und Midrasch rabba zu Threni 2,5[4]) heisst es:

ר׳ ברכיה ור׳ חלבו בשם ר׳ שמואל בר נחמן לשלש גליות[5] גלו ישראל אחד לפנים מנהר סמבטיון. ואחד[6] לדפני של אנטוכיא. ואחד שירד עליהם הענן וכסה אותם. [ו] כשם שגלו [ישראל][7] לשלש גליות כך גלו שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה לשלש גליות מה טעמא בדרך אחותך הלכת ונתתי כוסה בידך ובשהן חוזרים הן חוזרים משלש גליות מה טעמא[8] לאמר לאסורים צאו אילו שגלו לפנים מנהר סנבטיון לאשר בחשך הגלו אילו שירד עליהם הענן זכיסה אותם על דרכים ירעו ובכל שפיים מרעיתם אילו שגלו לדפנא[9] של אנטוכיא:

R. Berechja und R. Chelbo [überliefern] im Namen des R. Samuel bar Nachman: In drei Exile ging Israel. Das eine mal wurden sie jenseits des Flusses Sambatjon geführt, ein zweites mal nach Daphne Antiochena und ein drittes mal[10]) kamen Wolken hernieder und verhüllten sie.

Und so wie Israel in 3 Exile wanderte, wanderten auch die Stämme Ruben, Gad und der halbe Stamm Manasse in 3 Exile. Aus welchem Grunde? [Weil

---

[1]) Es scheint sich um die Ausstrahlung eines sich mit der Unterwelt beschäftigenden Mythenkreises zu handeln.

[2]) S. unten Text I.

[3]) Seine Kindheit fiel in die letzte Zeit des Patriarchen Jehuda I, der 417 starb. (Bacher Agada der palaestinens. Amoraeer I 477.)

[1]) So Bacher l. c. S. 521 f. Anm. 6.

[2]) II Kön. 25, 7 und 19—21.

[3]) Aufgenommen in: Yalkut ou Isaiah of Machirben Abba Mari ed. Spira. Berlin 1894 zu 49, 9 p. 177, wo, wie der Herausgeber S. XXIV. schon bemerkt hat, irrtümlich Bamidbar rabba als Quelle angegeben ist.

[4]) Der Text der Ausgaben ist hier sehr korrupt. Ich benutze Ms. Casanata J. I 4 ed. Buber Wilna 1899 p. 112 mit den Verbesserungen des Herausgebers.

[5]) M. לשלשה מקומות

[6]) M. r. בדפכי

[7]) So Yalk.

[8]) M r. om. von בשם, add. ושלשתן בפסוק אחד

[9]) M. r. ברפני Yalk. לרפני —

[10]) M. r. Yalkut והקיפן In M. r. stehen die beiden letzten Exile in umgekehrter Reihenfolge.

es heisst]: Auf dem Wege Deiner Schwester wandelst Du, darum gebe ich ihren Becher in deine Hand. Und wenn sie heimkehren, kehren sie aus drei Exilen heim. Aus welchem Grunde?[1])

[Weil es heisst:] „Um den Gefangenen zu sagen: „Gehet hinaus", das sind diejenigen, welche jenseits des Sambatjon exiliert sind, „denen in der Finsternis: Kommet ans Licht", das sind diejenigen, über die die Wolken herabkamen und sie bedeckten, „auf den Wegen werden sie weiden und auf allen kahlen Höhen ihre Weide haben", das sind diejenigen, welche nach Daphne Antiochena verbannt wurden.

II Midrasch Rabbah zu Numeri[2]) cap. 16 Tanchuma Ms. Vatican 34 zu שלא קך (Tanchuma ed. Buber Wilna 1885 Numeri p. 79 § 6.)

והגליות באים עמהם והשבטים שהם נתונים לפנים מן סמבטיון ושלפנים מן הרי חשך[3] הם מתכנסים ובאים לירושלים [עליהם] אמר[4] ישעיה לאמור לאסורים צאו אילו שנתונים לפנים מן סמבטיון לאשר בחשך הגלו אילו שנתונים לפנים מן ענן של חשך על דרכים ירעו ובכל שפיים מדעיתם אלו שבתונים ברפני של אנטוכיא

Die Exilierten kommen mit ihnen[5]) und die Stämme, die jenseits des Sambatjon und die jenseits der Berge der Finsternis versetzt sind, werden versammelt und kommen nach Jerusalem. Von ihnen sagte Jesaia: Um zu den Gefangenen zu sagen u. s. w. wie oben.

III Der Vollständigkeit halber sei schliesslich noch eine ganz späte Bearbeitung der ursprünglichen Deutung mitgeteilt. Pesikta Rabbati[6]) Cap. 31 ed. Friedmann Wien 1880 p. 146 b. f.

מהו לאמר לאסורים צאו ששלש גליות נעשו עשרת[7]) השבטים אחת גלתה לסמבטיון ואחת גלתה לפנים מסמבטיון[1]) ואחת גלתה לרפנו[2]) של רבלתה ונבלעה שם נבלע ישראל . לאמר לאסורים צאו לאילו שנתונים בסמבטיון ולאשר בחשך הגלו לאילו שנתונים לפנים מסמבטיון ואילו שנבלעו ברבלתה הקדוש ברוך הוא עושה להם מחילים מחילים מלמטן והם מחלדין[3]) בהם עד שהם באים תחת הר הזיתים שבירושלים והקדוש ב"ה עומד עליו והוא נבקע להם והם עולים מתוכו

Was bedeutet Jes. 49, 9? Dass die 10 Stämme in 3 Exile kamen. Eins wurde nach dem Sambatjon, eins jenseits des Sambatjon, eins nach Daphne von Riblata exiliert und dort [von der Erde] verschlungen, [denn es heisst Hosea 8, 8] „Israel wird verschlungen". „Um den Gefangenen zu sagen: Gehet hinaus" ist an die nach dem Sambatjon versetzten, „zu denen in der Finsternis: Tretet ans Licht" an die jenseits des Sambatjon versetzten gerichtet. Denjenigen aber, die in Ribla verschlungen wurden, macht Gott unterirdische Löcher und sie wandeln darin, bis sie unter den Ölberg in Jerusalem kommen, Gott steht über diesem, und der Berg spaltet sich für sie und sie steigen heraus. Dann wird auf Zacharias 14, 4 verwiesen.

Ribla, das hier an die Stelle von Antiochia tritt, wird im babylon. Talmud (Sanhedrin p. 96[b]) mit diesen identifiziert, von den jerusalemischen Targumen zu Num 34, 11 mit Daphne übersetzt. Sonst kommt, meines Wissens, Daphne nur noch in einigen Stellen vor, in denen davon die Rede ist, dass Nebukadnezar dorthin zog und das Synhedrium vor ihn kam und fragte, ob die Zeit der Zerstörung des Tempels gekommen sei, worauf er die Auslieferung des Königs Jojakim verlangte und erreichte (Midrasch rabba zu Leviticus c. 19, zu Genesis c. 74 Ende). Dasselbe wird auch von Jechonja berichtet, der darauf hin auf das Dach des Tempels stieg und Gott die Schlüssel desselben überreichte, die von einer Hand emporgenommen wurden (Midrasch rabba zu Leviticus l. c. Talmud Jeruschalmi Schekalim VI 3 p. 50a Exilmidrasch 2. Recension in Jellinecks Beth ha-Midrasch V). Im Midrasch rabba zu Threni wird erzählt, dass Nebukadnezar zur Zeit Zidkijahus in Daphne erschien und das Synhedrium, das vor ihm erschien, hinrichten liess, weil er es in Verdacht hatte, es hätte

---

[1]) M. r. für das in Petit gesetzte nur: und alle drei sind in einem (Bibel)verse angedeutet.

[2]) Der 2. Teil dieses Midrasch ist hauptsächlich dem Tanchuma entnommen. (Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden[2] S. 270 f.) Letzterer ist grösstenteils ein Auszug aus dem verlorenen Jelamdenu, der nach Zunz (l. c. S. 247) aus der ersten Hälfte des 9. Jahrh., nach Brüll (Jahrbücher f. jüd. Geschichte und Litteratur VIII 1887 S. 127 f.) 650—720 entstanden ist. Doch geht sein Grundstock auf den Amoraeer Tanchuma zurück. Vgl. Bacher, Agada der pal Amoraer III S. 501 ff.

[3]) Tanchuma liest החשיכרך

[4]) So Tanchuma.

[5]) Es ist vorher die Rede von den Nachkommen Moses.

[6]) Nach Zunz l. c. S. 255 aus der 2. Hälfte des 9. Jahrh. Die Stelle ist aufgenommen in Jalkut Schimeoni zu Jesaia 49.

[7]) Jalkut בעשרת

[1]) Jalkut add. וכשם שיש מארץ ישראל לסמבטיון כך יש מסמבטיון לשם

[2]) Jalk. לרכיבה (wohl Dublette für לרבלה)

[3]) Jalk. הולכים

den König von seinem Treueid gegen ihn entbunden.

In einer Handschriftenklasse des Midrasch. עשר גליות[1]) wird beim 6. Exil unter König Jechonja gleichfalls berichtet, dass Nebukadnezar nach Daphne zog.

Besprechungen.

Wilhelm Erbt, Dr. phil. Die Purimsage in der Bibel. Untersuchungen über das Buch Ester und der Estersage verwandte Sagen des späteren Judaismus. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte. Berlin. Georg Reimer. 1900. 92 S. 8°. Preis M. 2,40. Bespr. von Hugo Winckler.

Eine eingehende Untersuchung mit Prüfung der beachtenswertesten Lösungsversuche des Esterproblems. Ich habe meine eigene Meinung über das Esterbuch und die verwandten Schriften in den „Forschungen" III und der Besprechung des Aristeasbriefes (OLZ 1901 11 ff.) gegeben, kann also für meine Auffassung darauf verweisen und mich hier auf eine allgemeine Würdigung des Buches beschränken. Erbt hat mit klarem Urteil die Schwächen der einzelnen Erklärungsversuche erkannt. Allen diesen ist gemeinsam, dass sie stets eine oder mehrere der zu beachtenden Entwicklungsstufen der uns vorliegenden Bücher unberücksichtigt lassen, und so stets nur einen Teil des Richtigen erkennen, in der Gesamtauffassung aber irre gehen müssen. Diese verschiedenen Stufen sind:

1. Der zu Grunde liegende Mythus, der stets immer Weltenmythus ist, also einen kosmologischen oder kosmogonischen — beides Spiegelbilder — Hintergrund hat.

2. Deren Anwendung auf ein geschichtliches Ereignis, das also in der Form dieses Mythus dargestellt wird, um dadurch nachzuweisen, dass dieses Ereignis die Erfüllung einer nach den Gesetzen der Weltentwicklung zu erwartenden Begebenheit darstellt, dass also somit der Zeitpunkt gekommen ist, wo eine Epoche ihre Vollendung gefunden hat und eine neue damit beginnt.

3. Die wiederholte Anwendung dieser nunmehr jüdisch festgelegten, legendenhaft eingekleideten Erzählung auf spätere Ereignisse, die dadurch ihrerseits als die wahre Vollendung der zu erwartenden Zeit hingestellt werden, da die erste Erwartung sich trügerisch erwiesen hat.

4. Alle Schriften der Judit-, Tobit- und Ester-Gattung zeigen danach also die Spuren der Zurechtmachung für die verschiedenen Zeiten und Länder, in denen sich die Entwicklung des Judentums vollzogen hat. Das sind vor allem: die assyrische Stufe mit den Königsgestalten Salmanasser bis Assurbanipal; die babylonische: Nebukadnezar; die persische: Kyros, Kambyses, Darius zu Ahasveros und Artachsasta geworden; die seleucidische: Hauptgestalt Antiochos Epiphanes (der Zerstörer Jerusalems mit Kambyses, Nebukadnezar; Sargon-Salmanasser Zerstörer Samarias gleichgestellt); neben dieser — gleichzeitig — die ptolemäisch-ägyptische, da das Judentum im Hellenismus zwei Oberherrn erhalten hat (s. namentlich den Aristeasbrief.).

5. Völlig getrennt hiervon ist die rein litterarische Entwicklung zu betrachten, auf die bisher vorwiegend geachtet worden ist. Die uns vorliegenden Schriften können (!) eine aus zwei oder mehreren Erzählungsgestalten der Legende zusammengeflickte neue Erzählung darstellen, welche nach den Grundsätzen der Quellenkritik zu behandeln ist. Jede ihrer (zwei oder mehr) Quellen ist aber dann durch die gesamte frühere Entwicklung hindurchgegangen.

6. Das ist das theoretische Bild der Entwicklung; im einzelnen Falle zeigt naturgemäss das Endergebnis, also die uns vorliegende Schrift ein Durcheinander von Merkmalen der einzelnen Entwicklungsstufen.

7. Eine feste Form der Erzählung giebt es nicht. Jede Handschrift der vorkanonischen Zeit ändert und „verbessert" nach Belieben. Es ist daher falsch, den LXX-Text gegenüber dem Hebräischen oder umgekehrt als Urform anzusehen. Wie in der Wortüberlieferung, so zeigt auch in der Erzählung bald die eine, bald die andere ältere Erinnerungen. Es ist ein Grundfehler zu glauben, dass die ältere (der uns vorliegenden!) Schriften auch die ältere, ursprüngliche Meinung darstellen müsste. Ein im 11. Jahrhundert aufgezeichnetes Märchen kann im Einzelfalle eine ältere Erinnerung zeigen, als der unter der Hammurabi-Dynastie bereits kanonisierte Text eines babylonischen Epos. Die jüngere Priesterschrift zeigt gegenüber dem Jahvisten der Hiskiazeit bisweilen ein Zusammengehen mit dem Elohisten der Ahaszeit.

In der Verwendung des Mythus zur Erklärung der Legende befindet sich Erbt durchaus auf dem richtigen Wege, wie überhaupt seine Ausführungen im Einzelnen stets auf richtiger Anschauung und kritischem Gefühl beruhen. Er konnte nicht weiter kommen, als er gekommen ist, da ihm nur der eine Mythus vorlag, soweit er durch Jensen herangezogen worden war, während der eigentliche Sinn der gesamten mythischen Voraussetzungen noch nicht entschleiert war. Natürlich ist der babylonische Schöpfungsmythus allein nicht geeignet, die Lösung überall zu bringen. Die Gestalt des Gilgameš[1]) aber musste als Sonnenheros auf-

[1]) ed. Grünhut (in ספר הליקוטים III) p. 11. Vgl. über den Midrasch meine Besprechung Zeitschrift f. Hebr. Bibliographie IV S. 98 ff. S. 99 Anm. 2 ist unter den Abweichungen der Handschriftenklassen die hier erwähnte nachzutragen. Der Gedanke, der Winckler veranlasst, in Vers 2 statt חלינו „wir haben zerbrochen" einzusetzen, findet in diesem Midrasch seinen Ausdruck darin, dass nach ihm die Juden sich die Finger abbissen, um nicht spielen zu können.

[1]) Nach den obigen Grundsätzen ist das Gilgamešepos ebenso wenig aus der Zeit der Elamitenkämpfe heraus zu erklären, wie Ester aus irgend einer bestimmten Zeit. Der Sonnenheros von Uruk hat naturgemäss Elamiterkämpfe zu bestehen, weil Uruk die Stadt ist, welche den Angriffen Elams zu

gefasst werden, wenn man ihre Natur erkennen wollte. Mit dem, was darüber bis jetzt zu Tage gefördert war, konnte man nicht weiter kommen. Es ist bedauerlich zu sehen, wie die bewusste Vernachlässigung der massgebenden Wissenschaft bei der Heranbildung unserer Jugend berufenen Mitarbeitern unmöglich macht, den Nebel zu durchdringen, der mit so grossem Eifer über der Altertumswissenschaft erhalten wird. Erbt würde zweifellos weiter gekommen sein, wenn ihm eine selbständige Kenntnis des Alten Orients durch seinen Studiengang ermöglicht worden wäre.

Die Erklärung von Pûrîm als „Loos" = assyr. pûru ist mittlerweile von Peiser und mir geliefert. Ich habe absichtlich vermieden, auf eine etymologisch-philologische Erklärung des Wortes einzugehen, weil ich meine Bedenken darüber hatte. Ich will dieses bloss hier andeuten, weil Zimnern mittlerweile (Beiträge zur Bab. Rel. S. 147 Anm. k) darauf eingegangen ist. Jensen hatte das Wort pûru „Stein" nachgewiesen und damit die Erklärung von pûru = גורל geben wollen. Ob Zimmerns bûru oder pûru = „Topf, Steintopf" hiermit identisch ist, kann für unsere Frage auf sich beruhen, die Vereinigung dieser beiden erscheint mir schwierig. Die Frage, die aber zu stellen war, ist: Ist denn der Stein das Loos κατ' ἐξοχήν? Das hätte natürlich ein Eingehen auf ethnologische Fragen vorausgesetzt. Diese hier ausführlich zu behandeln, geht leider nicht an. Dass Steine (Steinchen) als Loose gedient hätten, ist mir nicht bekannt. Den Pfeil als Loosorakel (Ez. 21,26) hat Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] S. 132 behandelt, doch handelt es sich dabei um bestimmte Anfragen. Das pûru ist aber ein gezogenes Loos, das ein Amt, einen Anspruch verleiht, und zwar wird es am Neujahr gezogen. Diese Rolle spielt zuerst die Bohne. In Athen hatte sich als alter Brauch die Ausloosung mit den Bohnen bei Aemtern erhalten. Diese Bohne ist das Symbol der neubelebten, immer wieder aus dem verwesenden Stoffe sich verjüngenden Welt, also des ewigen Kreislaufes der Natur, nach welchem Marduk zu Nebo und Nebo zu Marduk wird im Kreislaufe des Jahres. Daher die Verehrung der Bohne bei den Pythagoräern. Bei Esau-Sonne und Jakob-Mond ist die Linse dafür eingetreten und die Beziehung zum Frühjahrsfeste (Neujahr) deutlich. Die Bohnenkönigin und das Bohnenlied (das wegen seiner Anspielungen auf die Zeugungskraft noch jetzt sprüchwörtlich für eine kräftig gewürzte Ausdrucksweise ist) mögen vorläufig noch erwähnt sein.

Ist eine Beziehung zwischen pûru und Bohne denkbar? Sicher nachweisen kann ich sie vorläufig nicht. Die Bohne heisst arab. fûl. Im Assyrischen findet sich (s. Maḳlû) das Gewächs (IN.)BULBUL und zwar in Zusammenhängen, welche dem Bohnensymbolismus voraussetzen. Dafür wäre eine Lesung *pûlu* leicht annehmbar, aber ob pûru neben pûlu denkbar oder gar pûru als das betreffende Wort vorauszusetzen wäre, ist natürlich sehr bedenklich, und kann durch die sachliche Uebereinstimmung allein noch nicht erwiesen werden. Die Parallele פיל arab. fîl Elephant = pîru kann vorläufig auch noch nicht als gleichwertig angesehen werden, da dieses Lautgesetzen des Lehnwortes unterliegen könnte[1]). Das ist nicht mehr als eine Anregung. Was pûru dem Wortsinn nach bedeutet, ist schliesslich ziemlich gleichgiltig. Seine sachliche Bedeutung für Assyrien und Ester ist klar, ebenso wie die symbolische Bedeutung der Bohne klar ist, ob wir sie nun mit pûru und BULBUL zusammenbringen können oder nicht.

Berlin.

---

allen Zeiten am meisten ausgesetzt war. Rustem ist auch nicht allein der Türkenbesieger. Die mythologische, göttliche Gestalt wird nur heroisiert, indem sie ein irdisches und historisches Gepräge erhält.

[1]) Freilich können auch diese angezweifelt werden, da gegenüber einem pîru in dem Babylonischen des 15. Jahrhunderts (Tel-Amarna, dann Tiglat-Pileser I), die Annahme kaum denkbar ist, dass das Wort in der späteren Ueberlieferung eine andere Form zeigen könnte, die auf eine fremde Urform zurückgreift.

T. K. Cheyne, the book of Isaiah [the sacred books of the old testament . . . Part 10], Leipzig J. C. Hinrichs 1899, 212 S. Mk. 12,50. Bespr. v. Georg Beer.

B. Duhm's „Jesaja" hat unter allen im letzten Jahrzehnt erschienenen alttestamentlichen Kommentaren die grösste und meiste Bedeutung. Welche Fülle von neuen Fragen und Aufgaben hat er angeregt! So ist z. B. über die Unterscheidung von Deutero- und Tritojesaja und die Stellung der sogenannten Ebed-Jahve-Lieder innerhalb Jes. 40—55 seit dem Jahre 1892, in dem Duhm's „Jesaja" erschien und die betreffenden Probleme anschnitt oder zu lösen suchte, eine kleine Bibliothek geschrieben worden. Ohne Duhm's Vorarbeit wäre Cheyne's meisterhafte „Introduction to the book of Isaiah 1895 (in deutscher Uebersetzung von J. Böhmer, Giessen 1897)" gewiss in manchen Partien anders ausgefallen. Auch Cheyne's hier zu

besprechende kritische Ausgabe des Jesaja hat die Irisfarben, in denen sie prangt, merklich durch das von Duhm ausgehende Licht empfangen.

Cheyne gehört zu den glücklichen Menschen, die auch bei zunehmendem Alter sich in ihrem Denken und Wissen nicht verkapseln, sondern Kraft und Lust besitzen, selbst den neusten und allerneusten Phasen in der Entwickelung ihrer Fachwissenschaft und darüber hinaus mit offenem und empfänglichem Sinn zu folgen, und rüstig mit Steine herbeischaffen für den nie vollendeten Bau der Wissenschaft. Möge der Nestor und Führer der liberalen Alttestamentler in England noch lange die Feder führen zu Nutz und Segen unserer Zunftwissenschaft in England — wir sind auch in Deutschland gern bereit, von dem geistreichen und scharfsinnigen englischen Fachgenossen zu lernen, von seiner herzlichen, durch moderne Kritik nicht abzukühlenden Begeisterung für das alte Testament uns erwärmen zu lassen und seine Arbeitsfreudigkeit uns zum Muster zu nehmen.

Da Cheyne's „Introduction" in historischen Fragen die Resultate seiner kritischen Ausgabe des Jesaja im Wesentlichen vorwegnimmt und schon öfter von berufeneren Forschern gewürdigt worden ist, brauche ich mich hier auf die historisch-kritischen Ergebnisse der Text-Ausgabe nicht näher einzulassen und kann mich sofort in die Niederungen der eigentlichen Textbehandlung begeben.

Was bezweckt eine kritische Ausgabe des Jesaja? Einen stabilen Text des Jesajabuches hat es bekanntlich vor der Nivellierungsarbeit der Massorethen nicht gegeben. Als die jüngsten grösseren Einschübe etwa Jes. Kap. 24—27 in den Jesaja gemacht wurden, besassen die älteren und ältesten Partien sicher eine verwilderte, erweiterte oder verkürzte Gestalt. Wäre das Ideal einer kritischen Ausgabe des Jesaja den von den Massorethen dekretierten Text zu rekonstruieren, so wäre es relativ leicht zu erfüllen — unsere gewöhnlichen Jesajadrucke sind eine Art Wiederholung dieser massorethischen „editio princeps" Jesaja's. So interessant nun auch ist, den Jesajatext der Rabbiner kennen zu lernen, und so gewiss er eine der Hauptgrundlagen für textkritische Operationen bleibt, so interessiert uns doch weit mehr, zu wissen, was und wie der Proph. Jesaja selbst, die Urheber jüngerer Abschnitte in dem nach ihm benannten Buche, die Sammler und Redaktoren von Jesaja-Schriften gesprochen und geschrieben haben mögen. Um diesem Ziele nahe zu kommen, ist nötig, sich nicht mit dem massorethischen Text zu begnügen, sondern das ganze weite und noch ziemlich wüste Feld der namentlich in der LXX niedergelegten vormassorethischen Textüberlieferung zu durchwandern, und wo diese im Stich lässt und der massorethische Text aus gewissen Gründen zu bemängeln ist, entweder auf sein Verständnis zu verzichten oder zur Konjektur zu greifen. Das sind eigentlich selbstverständliche Erörterungen, obwohl noch nicht jedem Mitarbeiter auf dem Gebiet der alttestamentlichen Textkritik einleuchten will, dass eine Konjektur erst dann ihr Existenzrecht nachweisen kann, wenn die ausser-massorethische Ueberlieferung versagt. Eine kritische Ausgabe des Jesaja bezweckt also, den verschiedenen Autoren des Jesajabuches das „suum cuique" zu geben und so eine Geschichte des Jesajatextes von seinen ältesten Zeiten bis zu seiner Erstarrung in der Massora zu bieten. Eine kritische Ausgabe des Jesaja muss gewissermassen der die Textentwicklung des Jesaja innerhalb eines Zeitraums von mehr als 1000 Jahren begleitende Kommentar sein. Gegen diese Aufgabe, die an den historisch gebildeten Scharfsinn, das philologische Können und den Fleiss des Arbeiters die grössten Anforderungen stellt, ist das Herausgeben und Lesen einer assyrischen Inschrift ein Kinderspiel!

Man kann darüber streiten, ob unsere Zeit für eine kritische Ausgabe des Jesaja bereits reif, ja ob die ganze „Regenbogenbibel" nicht ein verfrühtes Unternehmen ist — fehlen doch zu seiner Ausführung noch eine Reihe nötiger Vorarbeiten, z. B. ein ordentlicher LXX Text und ein Kommentar dazu — statt diese Fragen hier zu erledigen, die freilich zur Selbstbesinnung ermahnen und vor dem leichtsinnigen Urteil warnen müssen, dass Haupt's Bibelwerk der Schlussstein der alttestamentlichen Textkritik ist, was jedenfalls ein dem verdienten Herausgeber und seinen gelehrten Mitarbeitern ganz fern liegender Gedanke ist, will ich mich lieber dankbar an das von Cheyne Gebotene halten und zu erörtern suchen, wie weit er das Ideal einer kritischen Ausgabe des Jesaja erreicht hat.

Cheyne hat seit 30 Jahren ununterbrochen dem Jesaja sein Interesse gewidmet. Was er uns in seiner kritischen Ausgabe bietet, ist die reife Frucht ernster und redlicher Arbeit und unseres bewundernden Dankes würdig. Darf ich ein Gesamturteil über Ch.'s Leistung fällen, so würde ich sagen, dass sein oft durch glücklichsten

Scharfsinn hergestellter Jesajatext zuweilen durch phantastischen Aufputz entstellt wird. Es will mir scheinen, als ob mit den zunehmenden Jahren Ch.'s seine textkritische Nüchternheit zu Gunsten der Phantasie abnimmt.

Ein glücklicher Umstand fügt es, dass vor Kurzem K. Marti's vortrefflicher Jesajakommentar (bei J. C. B. Mohr, Tübingen 1900) erschienen ist, der die historischen und litterarkritischen Ergebnisse Duhm's u. Cheyne's sorgfältig nachprüft, sie teils billigend, teils modifizierend, und in taktvoller Weise durch selbständige Arbeit die Jesajaforschung fördert. Ich will im Folgenden einige Bemerkungen zu Cheyne's Jesaja-Ausgabe versuchen und benutze zu diesem Zwecke Marti's Kommentar. Die Anmerkungen sind dazu bestimmt, meine Abweichungen von Marti zu motivieren, dem ich sonst überall folge. Ich nehme an, dass der Leser Cheyne's und Marti's Arbeiten besitzt und bitte ihn, nach dem von mir im Anschluss an Marti gebotenen Text selbst zuentscheiden, ob Marti, bezw. ich, Cheyne gegenüber im Rechte sind. Ich greife zunächst Jes. Kap. I, 1—II, 4 (5) heraus, da diese Verse, wie zuletzt Marti gezeigt hat, in einer bestimmten Periode der Entstehung des Jesajabuches ein Ganzes bildeten.

Jes. I, 1—II, 4 (5).

I 1 חזון ישעיהו בן־אמוץ אשר חזה על־
יהודה וירושלם בימי עזיהו יותם אחז
יחזקיהו מלכי יהודה:

I

2 שמעו שמים והאזיני ארץ
כי יהוה דבר
בנים (a ילדתי ורוממתי
והם פשעו בי:

II

3 ידע שור קנהו
וחמור אבוס (b בעלו
ישראל לא ידע
עמי לא התבונן:

III

4 הוי גוי חטא
עם כבד עון
זרע מרעים
בנים משחיתים:

IV

5 על־מה תכו עוד
תוסיפו סרה
כל־ראש לחלי
וכל־לבב דוי:

V

6 מכף־רגל ועד־ראש
פצע וחבורה
ומכה טריה (c
לא רככה בשמן:

VI

7 ארצכם שממה
עריכם שרפות אש
אדמתכם לנגדכם
זרים אכלים אתה:

VII

8 ונותרה בת־ציון
כסכה בכרם
כמלונה במקשה
כעדר בצירה: d)

VIII

9 לולי יהוה צבאות
הותיר לנו שריד
כסדום היינו
לעמרה דמינו:

Anmerkungen. a) So LXX *ἐγέννησα*, wozu גדלתי dogmatische Korrektur zu sein scheint. b) LXX *τοῦ κυρίου αὐτοῦ*. MT בעליו, das als Hoheitsplural erklärt wird. c) MT לא־זרו > LXX? d) MT כעיר נצורה nach Duhm und Marti = כְּעִיר נְצוּרָה „wie eine Burg [od. ein Turm] der Wacht" — das ist Fantasie! Denn עיר ist auch 2. Kön. 17, 9 nicht = Turm. Das ב vor כרם und מקשה zeigt, wie schon J. Bachmann erkannte, dass auch vor dem letzten Worte in V. 8 eine Präposition stehen muss. Nur hilft Bachmann's בצור nichts. Ebensowenig taugt auch Cheyne's p. 110 כעיר עזובה. Denn wie konnte aus עזובה ein נצורה werden? Auch ist ja Jerusalem wirklich eine verlassene Stadt, nicht bloss wie eine verl. Stadt! Ich ändere, da LXX *ὡς πόλις πολιορκουμένη* über MT nicht hinausgeht כְּעֵדֶר בְּצִירָה d. h. so vereinsamt, wie eine Herde in ihrer Hürde zur Nachtzeit vgl. Mi. 4, 8 und zu ציר = סגר Nowack, Kl. Propheten 1897 Mi. 2, 12.

18 לכו־נא ונוכחה
יאמר יהוה
אם־יהיו חטאיכם (a כשני
כשלג ילבינו
אם־יאדימו כתולע
כצמר יהיו:

Anmerkung. a) MT שָׁנִים ist eigentl. *ἅπ. λεγ.*, da Prov. 31, 21, wo noch der Plural steht, ם Verdoppelung von folgendem מ sein kann. LXX *ὡς φοινικοῦν*, L *ut coccinum* empfehlen, Jes. 1, 18 den Singular zu lesen, der auch in 3 Kennicott u. 2 Rossi (*primo*) steht.

19 אם־תאבו ושמעתם
טוב הארץ תאכלו:

20 ואם־תמאנו ומריתם
חרבות תאכלו
כי פי יהוה דבר:

I

איכה היתה לזונה 21
קריה נאמנה
ציון מלאתי משפט
צדק ילין בה:

II

כספך היה לסיגים 22
סבאך מהול
שריך היו סוררים 23
וחברי גנבים:

III

כלו אהב שחד
ורדף שלמנים
יתום לא ישפטו
ואלמנה לא יריבו: a)

Anmerkung. a) ? ואלמנה לא יריבו ? jedoch s. 1, 17.

IV

לכן נאם האדון 24
יהוה צבאות
הוי אנחם מצרי
ואנקמה מאויבי:

V

ואשיבה ידי עליך 25
ואצרפך בכר a)
ואסירה כל־בדילין b)
וסגיך . . . : c)

VI

. . . שפטיך כבראשנה d) 26
ויעציך כבתחלה
אחרי־כן יקרא לך עיר הצדק
קריה נאמנה:

Anmerkungen. a) So LXX אAQT, MT ואצרף, ואס' כ' בר' vor סגיך gestellt. b) aus metrischem Bedürfnis habe ich c) In MT fehlt zu סגיך ein Verb, das notwendig ist, um die 4. Reihe zu erhalten, und in LXX noch steht = (τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας = וסגיך) ἀπολέσω. Da aber ἀπολ. zu allgemein ist, mag ich eine Retrovertierung ins Hebräische hier nicht riskieren. d) MT ואשיבה eine lästige Wiederholung vgl. 1,25. LXX καὶ ἐπιστήσω führt etwa auf ein ואשימה oder ואשיתה.

ציון במשפט תפדה 27
ושביה בצדקה a)
ושבר פשעים וחטאים יחדו 28
ועזבי יהוה יכלו:

Anmerkung. a) MT וְשָׁבֶיהָ. LXX וְשִׁבְיָהּ. Ob וּשְׁבִיָהּ (Döderlein)?

כי יבשו מאילים 29
אשר חמדתם
ויחפרו מהגנות
אשר בחרו:

כי יהיו כאלה 30
נבלת עלה
ו . . . . . כגנה
אשר־מים אין לה:

והיה החסן לנערת a) 31
ופעלו לניצוץ c) b)
ובערו שניהם יחדו
ואין מכבה:

Anmerkungen. a) החסן? b) ופעלו? c) לניציץ? לנעצוץ?

Strassburg i. E.

(Fortsetzung folgt).

Handkommentar zum Alten Testament, hg. von W. Nowack, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht: Nowack, Richter und Ruth. 201. 8°. 4,80 M. Baentsch, Exodus und Leviticus. 441. 8°. 8,00 M. bespr. von Hugo Winckler.

Nowack hat sich bemüht, den für „Richter" reichhaltig gewordenen Stoff übersichtlich darzustellen und ist den verschiedenen Lösungsversuchen der verwickelten Fragen gerecht geworden. Er hatte freilich in Moore und Budde treffliche Vorarbeiter. Was ich über diese beiden Bücher noch zu bemerken habe, findet sich in der Gesch. Isr. II und (Rut) Forsch. III.

Gerade bei diesem Buche hat sich mir die Frage aufgedrängt, ob es nicht an der Zeit wäre, in den biblischen Kommentaren die sprachliche Erklärung von der sachlichen zu trennen. Die erstere könnte sowieso bei den Hilfsmitteln, die jetzt vorliegen, stark in den Hintergrund treten. Die Vorstellung, wie bei dem jetzigen Verfahren das Aussehen eines Bibel-Kommentars sich gestalten muss, wenn neben der Litterarkritik einst noch die historisch - mythologische Aufnahme findet, erweckt Grauen. Gunkel hat in der Genesis auch schon deutlich das Bedürfnis empfunden, sich von den alten Pfaden zu entfernen.

Mit aussergewöhnlicher Sorgfalt scheint Baentsch gearbeitet zu haben, dem keine so reichhaltigen Vorarbeiten zu Gebote standen. Er zeigt sich dabei überall vorurteilslos und bemüht auch über die von der „Schule" gezogenen Grenzen hinauszusehen. Nicht ihn, sondern die gesamte Entwicklung der „Wissenschaft" trifft die Schuld, wo ihm das nicht gelungen ist. Sein eigenes Urteil ist durchaus ruhig und Gründen zugänglich. Wo er sich gegen Thatsachen der orientalischen Altertumskunde ablehnend verhält, merkt man deutlich das Kämpfen einer Ahnung des Richtigen gegen die Theorie, in der die gesamte Bibelkritik bisher gehalten worden ist. Ich muss oft anerkennen, dass ich selbst nicht anders urteilen würde und könnte, wenn meine Vorstellung vom Alten Orient nicht aus den Quellen geschöpft wäre. Es

ist natürlich die Schuld der Orientalisten, wenn die Quellen nicht dem zugänglich sind, der ehrlich bemüht ist, sie zu benutzen, aber von deren Standpunkt aus darf man wohl fragen, ob ein paar Leute alle Arbeit leisten sollen. B. ist es Ernst um seine Sache, er glaubt auch so an die Wissenschaft, wie ich einst selbst daran geglaubt habe. Er gebraucht sogar noch die längst zum Spottworte gewordene „besonnene Wissenschaft" in vollem Ernste. Er wird sich auch einst zu der bitteren Erkenntnis vom wirklichen Gehalt solcher Schlagworte durchringen.

Ich führe es nur als Beispiel an, in welcher Verlegenheit sich der alttestamentliche Forscher noch befindet, dass Baentsch (S. 12) für die Parallele der Romulus — (Kyros etc.) Legende mit Sargon von Agade verweist auf — A. v. Gutschmid, Neue Beiträge S. 101 ff.! Ein weiteres Beispiel ist die eingehende Untersuchung (S. 21—24) über den Namen Jahve. Was sich die „Wissenschaft" darin geleistet hat, wird durch den tollsten Uebermut urkomischer Calembourgs nicht erreicht. Die kindlichste Unfähigkeit über Fragen des Völkerlebens zu urteilen, zeigte hier der europäisch-methodisch geschulte „wissenschaftliche" Verstand. Es ist der Bureaukrat in höchster Potenz, der das Naturvolk mit Schema F beglückt, und sich bass wundert, dass lose Spötter sein ehrliches Bemühen nicht voll einschätzen wollen.[1]) Es muss allerdings eine Herkulesaufgabe für einen Kommentator sein, hier etwas leidlich Vernünftiges heraus zu destillieren. B. lässt den vorgeschlagenen Etymologien ihr Recht wenigstens insofern angedeihen, als er sie zu Staub verbrennt und in den Kidron schleudert. Zu viel der Ehre, es hätte ihnen das „Begräbnis eines Esels" gebührt!

Typisch ist auch (S. 63): תנור „obwohl im Assyr. (tinûru) und Arab. vorkommend, doch wohl kein semitisches, sondern persisches Wort" etc. B. beruft sich dabei auf seine orientalistischen Autoritäten, ihn selbst trifft kein Vorwurf. Ich müsste eine ganze Abhandlung schreiben, um den Weichselzopf von auf den Kopf gestellten Vorstellungen zu schildern, welchen hier nicht B., sondern die gesamte Wissenschaft zusammengeklebt hat. Das Beispiel ist nicht vereinzelt — ich hätte es sonst nicht erwähnt — sondern typisch, typisch für die tiefe Stufe der Entwicklung historischen Denkens auf unserem Gebiete. Es ist wirklich möglich, dass das Lehnwort dem jüngeren Volke beigelegt wird, das erst auftritt, nachdem das Wort lange Bürgerrecht gehabt hatte. Es ist natürlich völlig unerheblich über die historische Reihenfolge der Völker Bescheid zu wissen, über deren Sprachen man tiefgründige Untersuchungen anstellt, und wenn — um ein anderes Beispiel anzuführen — Vorschläge zu Tage kommen, wie der, dass in einem, um 170 in Juda geschriebenen Buche ein lateinisches Lehnwort sich findet, so — du lieber Himmel, was kommt es auch drauf an! Wenn nur kein Lautgesetz verletzt ist, der gesunde Menschenverstand kann schon mal draussen bleiben.

Auch den Versuch, die Exoduslegende rationalistisch mit „nachsetzenden Grenzgensdarmen" und versumpften Meeresarmen (nach Wellhausen) zu erklären (S. 116), würde B. von sich aus kaum unternommen haben, wenn er nicht als Kommentator den Autoritäten opfern müsste.[1])

Doch ich möchte nicht durch die Vorwürfe, die an andre Adresse gehören, den Anschein einer Misbilligung der Arbeit B.'s erregen. Im Gegenteil erkenne ich seine Bemühungen um die ihm liegenden Fragen — so die Quellenkritik — ausdrücklich an. Auch hat er da, wo er, wie bei der Ritualgesetzgebung, sich auf vernünftige Untersuchungen stützen konnte, durchaus den Thatsachen ihr Recht werden lassen. Zimmerns „Beiträge" haben hier schon eine Würdigung gefunden, und die völlige Umwälzung der Auffassung ist nicht sowohl Sache des Kommentars als der systematischen Darstellung.

Ich gebe wieder eine Anzahl von Bemerkungen, die durch das Studium des Kommentars angeregt wurden oder sonst noch keine Unterkunft gefunden haben:

1,13. Es ist nicht imperf. v. העביד zu lesen, sondern יעברו „sie kamen über (überschwemmten) Israel mit Gewaltthat". Der Priestercodex hat in seiner Vorlage

[1]) Was Bastian (zur heutigen Sachlage der Ethnologie in nationaler und sozialer Bedeutung. Berlin, 1899) für die Kolonialbeamten fordert, wird die orientalistische Gelehrtenwelt sobald nicht sich zu eigen machen: „Es ist von viel geringerer Bedeutung die Lautsprache dieser Naturvölker zu erlernen, als ihre Gedankenwelt zu verstehen.

[1]) Die von B. angezogene Beweisführung der dritten Aufl. von Wellhausen, Isr. Gesch. — dass alle Anspielungen auf den Durchzug durch das Schilfmeer bei den Propheten etc. jung seien — zeigt eine beängstigende Uebereinstimmung mit der bei Winckler Gesch. Isr. I, und man darf danach getrost weiter folgern, dass überhaupt vom ganzen Auszug und Aufenthalt in Aegypten nichts in älteren Stellen verlautet (was natürlich auch nur Wert für die Feststellung von Alter und Verbreitung der Legende, aber nicht für die Frage der Geschichtlichkeit der Ereignisse hat).

עברים gelesen, aber das Wortspiel, welches darin lag, nicht beachtet, und es durch Einsetzung seines בני ישראל verhunzt. Die Lesung יעברו mit ihrer gezwungenen Hiphilvokalisation ist durch das folgende עבודה veranlasst, das aber gerade dadurch ganz überflüssig werden würde. Zu עבר vgl. Ausdrücke wie העביר קול etc. 4,16 , 7,1.

5,5 עם הארץ als „Gesindel" zu fassen ist unmöglich, der Pharao war ein gesitteter Orientale und kein grand seigneur des ancien régime. Mit der Verachtung seines Mitmenschen ist der Orientale nicht so schnell bei der Hand wie der Europäer. Zudem ist kein Gegensatz: „es sind viele — und ihr wollt sie feiern lassen". Durch Arbeit werden es doch nicht weniger (denn tot arbeitet sich kein Mensch im Orient). Die Lesung wird durch 8 und 17 deutlich genug bezeugt: נרפים statt ורבים „faul ist das Volk".

7,1. „Ich mache dich zum Gott für Pharao und Aaron soll dein Prophet sein." Hier ist der brave P. unvorsichtig geworden, er hat den Schleier der Geheimlehre gelüftet, indem er die alte Quelle (E) zu deutlich ausschrieb. Moses als Marduk (s. Gesch. Isr. II) und Aaron als sein nebî': Anspielung auf Nebo. Ueber das Verhältnis beider s. Forsch. III, S. 88 zu 4 Makkabäer (vgl. Paulus und Barnabas als Zeus und Hermes). Wir haben hier wieder einen der Fälle, wo der Jahvist die entstellende Darstellung im Gegensatz zu der das Ursprüngliche erhaltenden des P. bietet. Gerade das Gegenteil folgert Wellhausen (Prol.[3] S. 353 Anm.) den Bäntsch hätte anführen sollen. Er sieht in 4,16 das alte und in 7,1 die Entstellung, indem das „für ihn" (i. e. für Moses) zu einem „für Pharao" gemacht werde. Zu streichen ist beides, denn er ist für keinen von beiden der Gott[1]), sondern Jahvé macht ihn überhaupt zum Gott (Ea seinen Sohn Marduk, dem er sein Wissen überliefert). Deutlich aber ist פי „Mund" das jüngere und die Anspielung vermeidende gegenüber dem נביא.

12,7. מוזה setzt Schwally (ZDMG 52, 136) richtig mit assyrischen manzazu gleich. Die Bedeutung „Thürpfosten" ist im Assyrischen ebenfalls zu belegen: Assurb. Rm. 1. Kol. II 42 (= KB II S. 169) ist zu fassen: Zwêi Obelisken manzaz bâb ekur „die Thürpfosten des Tempeltores"; s. zur Erwähnung solcher Obelisken bei Jeremia als מצבות שמש „Maççeben des Ra'" auch Alttestamentl. Unters. S. 180. Das zugleich für die mezûzâ als Sitz der Götter (s. zu 21,6).

14,2 b (vor Ba'al-Ṣaphon etc.") ist von der ersten Vershälfte zu trennen. Es gehört zu einer anderen Quelle.

14,13: „so werdet ihr (die Aegypter) nie wieder zu sehen bekommen." ראה ist hier im Sinne von ראה ב zu fassen: einen solchen Triumph werdet ihr nie wieder über sie erleben."

14,24 „Jahve blickte in der Feuersäule auf die Aegypter und brachte sie in Unordnung." Der zweite Teil des Satzes beweist, dass er etwas gethan haben muss, was auch die Aegypter bemerkten: l. niph. וישקף „er erhob sich drohend über sie".

15,4. מבחר seine gesamten Krieger s. Forsch. II S. 256.

16,15. Nicht „was ist das" sondern: „das ist *man*". Hierin bin ich mit Peters zusammengetroffen, ob mein Vorschlag *man* zu erklären, das Richtige trifft (F. II S. 323) bleibt natürlich offen. P. (31) hat diesen Ausruf nicht gehabt, wie umgekehrt nicht die Benennung als *man*.

(Forts. folgt).

[1]) „Zum Inspirierenden" ist theologische Erklärung also keine historische, d. h. sie trägt spätere Begriffe hinein. Verstehen kann die obigen Ausführungen übrigens nur, wer die zu Grunde liegenden Anschauungen kennen zu lernen nicht die Mühe scheut. — Wenn Moses auf dem Berge Nebo stirbt, so hat man diesen Berg längst mit dem des Gottes zusammengebracht. Die Symbolik, die darin liegt, meint aber: Sobald Marduk auf den Herbstpunkt kommt, so stirbt er, wird zu Nebo (Josua), dem Tammuz der zweiten Jahreshälfte.

Dr. Karl Kautzsch, Das sogenannte Volksbuch von Hiob und der Ursprung von Hiob, Cap. 1, 2, 42, 7—17. 8°, 88 S. Tübingen, Freiburg-B, Leipzig, I. C. B. Mohr. 1900. Preis 2,40 M. Bespr. v. Hubert Grimme.

Die Einheitlichkeit des Hiobbuches hat schon starke Angriffe erfahren; besonders früh aber sind die Zweifel erwacht, ob der schlichtnaive Prosarahmen derselben Hand und Zeit entstamme wie die Poesie der tiefsinnigen Dialoge und der Theophanie. Einer gewissen Popularität erfreut sich zur Zeit die zuerst von K. Budde geformte, dann auch von Duhm vertretene Hypothese, Prolog und Epilog als Reste eines Volksbuches von Hiob anzusehen, in das ein nachexilischer Dichter die Dialoge eingeflochten habe. Gegen diese Annahme kämpft K. Kautzsch in dem vorliegenden Buche, und tritt den Beweis an, dass dem Verfasser der Dialoge die Prosastücke nicht abzusprechen seien.

Für vorexilischen Ursprung des Volksbuches kann nach K. nicht sein sprach-

licher Charakter angerufen werden; er zeigt, dass dieser eher für exilische oder nachexilische Zeit spreche, und weist besonders auf שׁוּב שְׁבוּת von Cap. 42, 10 hin, das Duhm seltsamerweise gerade für die Gegenansicht sprechen lassen will. Der Verfasser vergleicht sodann Stil von Prolog und Dialog und kommt zum Ergebnis, dass bei billiger Rücksichtnahme auf die immer und überall vorhandene Verschiedenheit zwischen poetischer und prosaischer Diktion auch in dieser Richtung nichts gegen einen Verfasser spreche. In den Ideen der Prosaerzählung den Geist vorexilischer Zeit wiederzufinden, geht nach Kautzsch wieder nicht an; man wird ihm darin zustimmen müssen, dass die Rolle der Bənê əlôhîm und die Figur des Satans nicht gerade altisraelitisch gefärbt erscheinen; zu Anthropomorphismen, wie der Prolog sie aufweist, führt einen Dichter und Fabelerzähler leicht schon der Stoff, den er formt, oder der Stil, den er anschlägt; aus ihnen wird man kaum seine innere Ueberzeugung herauslesen dürfen.

Der schwierigste Punkt des Beweisverfahrens war jedenfalls, die sachlichen Einzelheiten und Ideen von Prolog-Epilog und Dialog als einheitlich darzustellen. Dass der Hiob des Dialogs in Cap. 19, 17 und 31, 8 nicht auf noch lebende Kinder hinweise, macht K. recht glaublich, indem er בני בטני ungezwungen als 'leibliche Kinder' und צאצאי als 'Gewächs der Erde' nimmt. Zur Rechtfertigung dessen, dass Hiob in Cap. 1, 21 dreimal den Gottesnamen Jahve gebraucht, liesse sich wohl noch darauf hinweisen, dass der betreffende Vers die einzige metrische Partie des Prologs sei. Zu einer eigentlichen Lösung will K. das Problem des Prologs vom Unschuldigleiden durch die späteren Reden nicht gelangen lassen; auf eine innere Lösung verzichtend habe der Dichter dem Menschen nur den Gedanken an die alles überragende Macht und Majestät Gottes zur Beruhigung wie zur Beschämung nahe gelegt.

K's Behandlung der Frage zeichnet sich durch Klarheit und Wärme aus. Vertritt er in seiner Hauptthese eine konservative Kritik, so hindert ihn das nicht, Zweifel gegen die Originalität mehrerer Hiobstücke auszusprechen, so gegen die Elihureden und Cap. 28, in welchem auch ich schon früher einmal aus metrischen Gründen v. 12—19 beanstandet habe. Ich möchte hier einige Bedenken auch gegen eine Stelle des Epilogs nicht unterdrücken, die sich allerdings nur auf innere Argumente stützen. Es hält schwer, einen Grund dafür zu finden, weshalb die Freunde Hiobs nach ihren apologetischen Bemühungen dafür einen Verweis von Gott empfangen. K. will darin einen scharfen Seitenhieb gegen jene Leser erblicken, die immer noch nicht vom Gedanken des Strafleidens loskommen können, doch meine ich, wenn Hiob trotz seiner Anklagen gegen Gott nicht die göttliche Gunst verliert, dann hätte der wohlgemeinte Eifer der drei Freunde zum mindesten keine Strafe verdient. Und kann der Mund, der gerade vorher aus der Wolkenhülle in den erhabensten Ausdrücken den Begriff göttlicher Würde gepredigt hat, gleich hinterher eine Strafpredigt voll von Ausdrücken des persönlichen Beleidigtseins halten? Alle Unklarheit würde aber verschwinden, wenn man Cap. 42, 7—10 für Einschub erklären dürfte; dann fiele auch das Auffällige der zweimaligen Erwähnung (v. 10, 12) weg, dass Gott dem Hiob mehr zurückgab, als ihm genommen war.

Freiburg-Schweiz.

The Ruba'iyat of Omar Khayyam translated by **Edw. Fitzgerald**, with a commentary by H. M. Batson and a biographical introduction by E. D. Ross. London: Methuen and Co. 1900. 6 sh.
Bespr. v. Oskar Mann.

Zweck des hübsch ausgestatteten Bändchens ist, das Verständnis der Poesie 'Umar-i-Khayyām's, oder vielmehr der „Uebertragung" derselben durch Edw. Fitzgerald zu erleichtern. Die S. 95—120 enthalten den Text der fünften Ausgabe von F.'s Paraphrase, und S. 123—282 einen umfangreichen Kommentar zu der Dichtung des Engländers, in welchem H. M. Batson sich bemüht, alles, was auch nur noch ein klein wenig dunkel erscheinen könnte, zu erklären. So finden wir philologische, historische, geographische, naturwissenschaftliche und philosophische Hülfe in bunter Reihenfolge gegeben. Dem Texte voraus geht eine kurze stimmungsvolle Biographie Fitzgerald's, welche dem liebenswürdigen und fast übermässig bescheidenen Wesen des Dichters in pietätvoller Weise gerecht wird. Schliesslich hat E. Denison Ross eine ausführliche Einleitung über das Leben des 'Umar-i-Khayyām beigesteuert. Diese Beigabe fällt eigentlich aus dem Rahmen des Büchleins heraus, insofern wir eine rein wissenschaftliche Diskussion vor uns haben. Doch nehmen wir sie um so lieber mit in den Kauf, als sie zweifellos das Wertvollste an der Publikation ist. Ross stellt die durch die Forschungen

Žukovsky's und besonders E. G. Browne's in allerjüngster Zeit ans Licht gebrachten Nachrichten über das Leben 'Umar's übersichtlich zusammen, und gewinnt durch sorgfältige Abwägung einige, wenn auch nur wenige, so doch durchaus sichere Daten. Die bekannte spätere Ueberlieferung, nach der 'Umar mit Ḥasan-i-Ṣabbāḥ und Niẓām el-mulk zusammen in Nīšāpūr Schulunterricht genossen haben solle, ist wegen der chronologischen Unmöglichkeiten schon lange in das Reich der Fabel verwiesen worden. Ross versucht eine Erklärung der Entstehung dieser Geschichte, indem er feststellt, dass Ḥasan-i-Ṣabbāḥ und ein anderer berühmter Staatsmann jener Zeit, Anuširvān Ibn-Khālid allerdings zur gleichen Zeit in Nīšāpūr die Schule besucht haben, dass ferner Niẓām el-mulk durch den Dolch der Assassinen gefallen sei und Protektor des 'Umar gewesen sei, dass endlich alle vier thatsächlich in Nīšāpūr, wenn auch eben nicht zur gleichen Zeit, studiert haben. Da nun jene Fabel immerhin erst etwa hundert Jahre nach dem Tode des 'Umar auftaucht, so wäre es in der That denkbar, dass durch eine Konfundierung der einzelnen Thatsachen die erwähnte Ueberlieferung entstanden wäre. Auch die als Einleitung zur Biographie des Dichters gegebene Darstellung der politischen Verhältnisse Persiens zu jener Zeit ist eine geschickte Kompilation aus den nicht eben reichlich fliessenden Quellen.

Die „True Umarians" werden hoffentlich an dem Büchlein ihre Freude haben.

Berlin.

Hugo Raddatz, die Suahili Sprache. 2. Auflage, bearbeitet von A. Seidel. 184 S. 8°. Dresden u. Leipzig (C. A. Koch) 1900. Bespr. v. W. Max Müller.

Was das Büchelchen in seinem kleinen Druck alles für einen lächerlichen Preis bietet, ist fast unglaublich: eine Suahiligrammatik mit drei Wörterverzeichnissen und Sprachproben, ein vergleichendes Wörterverzeichnis von 4 anderen Bantusprachen, mit dem der Reisende sich wohl durch ein enormes Gebiet durchschlagen kann, und das mit seinen Parallelkolumnen auch dem Sprachforscher wertvoll ist, dann (anstatt des Sudanarabisch der ersten Auflage) eine Grammatik des Zanzibar-Arabisch mit einem deutsch-arabischen Wörterverzeichnis, Einführung in die Schrift etc. Mehr kann gewiss niemand verlangen. Das Büchelchen ist so nützlich, nicht nur für den Afrikareisenden, der es in der Tasche zum Nachschlagen bei sich tragen kann, aber schliesslich doch ein grösseres Lehrbuch zum geläufigeren Sprechenlernen durcharbeiten wird, sondern auch für den Sprachforscher, der in solchen „unwissenschaftlich" kurzgefassten Büchelchen schneller die ihm alleinnötigen grammatischen Elemente findet, als in erschöpfend breiten Arbeiten. Ob nicht sogar mancher Semitist die Skizze des Omanisch-Zanzibarischen Arabisch mit Dankbarkeit begrüssen wird, der sich das Reinhardt'sche Buch darüber nicht leisten kann? Die hiesige Bibliothek z. B. hat sich dieses 40 Mark-Buch nicht angeschafft. Meine Kenntnisse des Swahili sind mehr als gering, und wollte ich mein Rezensentenlichtlein vor der Welt leuchten lassen, so müsste ich mich auf Nachträge bei den fremden Etymologien der ersten Wörterliste beschränken, wie brashi „Bürste", chokaa „Kreide" (engl.), kanderinya „Kessel" (port.), hudumu „dienen" (Nomen mkadamu), hasama „Nasenring" (خزم), mstari „Linie" (سطر), sandarusi „Kopal", makani „Wohnort" und viele andere arabische Entlehnungen. Da des Herausgebers Sprachkenntnisse offenbar hoch über meinen stehen, hat er wohl nur auf konsequente Durchführung dieser Nebensächlichkeiten nicht geachtet. Das ist kein Unglück[1]). Unbefriedigend scheint mir aber die Umschrift und Lautlehre. Warum Seidel nicht eine wissenschaftliche Umschreibungsmethode befolgt, verstehe ich nicht. Das Büchlein ist doch (trotz des Vorwortes IV) absolut nicht für den Ungebildeten geschrieben, stellt sogar durch seine Gedrängtheit und die grammatische Terminologie schon im Swahili ziemliche Anforderung an seine Leser, vom Arabischen zu schweigen. Den Gewinn, der aus der Einführung der englischen Zeichen sh, j, ch, kh für deutsches sch, dsch, tsch und ch erspringen soll, vermag ich nicht zu ersehen[2]), diese ungenügenden Behelfe wirken eher verwirrend. Das Schlimmste ist aber, dass der arabische Teil eine total verschiedene Umschrift hat, nämlich die Reinhardts, so dass j auf S. 144 englisch, auf der gegenüberstehenden S. 145 deutsch zu lesen ist, hier sh, dort š für denselben Laut geschrieben wird u. s. w. Das scheint mir ein geradezu unerträglicher Zu-

[1]) Uebrigens verdiente dieses Sprachgut Durchsicht durch Semitisten; es ist manch altes Lehnwort dabei. Z. B. das interessante, in so vielen Sprachen wiederkehrende Wort für „Klingel" lautet hier kengele. Auf das arabische gulgul scheint das mir schwer zurückzuführen.

[2]) Die einzige Erklärung wäre der Anschluss an Steere, an den sich das Buch ja viel anlehnt. Das scheint mir unrichtige Pietät.

stand, den die nächste Auflage unbedingt abstellen sollte. Da ich von der Literatur über das Swahili nur einen Teil besitze, sah ich dem einleitenden Abschnitt über die Aussprache mit ganz besonderem Interesse entgegen. Derselbe scheint mir aber teilweise sehr verbesserungsfähig. Die Berufung auf das Deutsche bei w und v vergisst offenbar die vielfachen Abstufungen der deutschen Laute; die angegebene „deutsche" Aussprache des w als (englisches und wissenschaftliches) v ist ja nur dialektisch. Noch anfechtbarer ist die Bestimmung von gh als „unser Zäpfchen r". Das richtige „r grasseyé" fehlt zunächst doch dem Deutschen, in ein paar Dialekten (!) kommt nur halbwegs Analoges vor[1]). Steeres Beschreibung für das Swahili, die sich ausdrücklich gegen das vermeintliche r wendet, widerspricht übrigens gänzlich, und ich muss nach der Analogie anderer Sprachen, die alle diesen schlimmen Laut sich adaptieren, ihm Glauben schenken. Wenn ng' der französische Laut des nasalierten Stimmtones ist, so ist das englische „sing" oder das deutsche „Enge" ohne g eine sehr ungenügende und irreführende Beschreibung. Das englische th mit Stimmton (dh) scheint dem Swahili zu fehlen; entweder wäre der Zusatz „und in then" zu streichen oder weiter auszuführen. Die Beschreibung des w ist unklar (s. o.), die Hauptsache fehlt dabei, nämlich die Angabe, dass der Lippenschluss nie vollständig sein darf. Unverständlich ist noch der Absatz über die Doppelvokale am Wortende; der Zweck dieser Schreibung sollte in einer Anmerkung erklärt sein. Beim arabischen Teil muss ich, da ich Reinhardts Buch, dem Seidel folgt, nicht zur Hand habe, auf alle Bemerkungen verzichten. Möge das nützliche Büchlein bald eine dritte Auflage erleben! Ich würde mich freuen, wenn dann die obigen kleinen Wünsche Berücksichtigung fänden.

Philadelphia.

Paul Regnaud, Le Rig-Veda, texte et traduction, neuvième mandala, le culte védique du Soma, Paris, J. Maisonnneuve, Libraire-Éditeur 1900. 467 p. 4°, bespr. von J. v. Negelein.

Das neunte Buch des Rgveda ist als älteste noch unausgenutzte Quelle einer ebenfalls noch fehlenden indischen Ritualgeschichte von grösster Wichtigkeit sowohl von religionswissenschaftlichem wie von indologischem Standpunkt aus. Ein jeder Versuch, unsere Spezialkenntnisse auf diesem sehr schwierigen und weiten Gebiete zu bereichern, muss deshalb mit Freude begrüsst werden. Während bislang die deutsche Gelehrtenschule namentlich Roth's, unseres Tübinger Altmeisters, den Löwenanteil dieser Arbeit geleistet und davongetragen hatte, sehen wir hier einen geschätzten französischen Gelehrten mit einem grossen Werke auf den Plan treten. Er kündigt seine Arbeit als den ersten Teil eines Opus an, das den ganzen Rgveda umfassen soll. Schon deshalb muss dem Buche hohes Interesse zukommen. Mit Recht kann R. sich darauf berufen, dass ihm nur die in jeder Beziehung elende Arbeit Langlois' vorliegt, von der Roth in seiner monumentalen Sprache sagt: (Vorrede zum gr. Petersb. Sanskrit-Wörterbuch IV) „Der Geist des Veda mit seinen einfachen und hohen Gedanken wurde hier durch den Vorstellungskreis eines Dolmetschers hindurchgezwängt, in welchem er auch nicht einen einzigen Funken anzuschlagen vermochte, eines Dolmetschers, der schwach in der Kenntnis der Sprache, die nötigen Vorbereitungen sichtbar verschmähend, viele Jahre an ein Werk verloren hat, das weit über seine Kräfte ging" — Weniger leicht als mit Langlois kann sich R. allerdings mit den grossen Werken Ludwigs und Grassmanns abfinden, der Oldenbergschen Publikationen ganz zu geschweigen. Er beruhigt sich mit der Erklärung, dass diese Arbeiten, obgleich „incomparablement meilleures" als die Langlois'sche, doch von der seinigen in ihrer Grundtendenz, ihren Theorien und den Daten, auf denen diese sich stützen, grundverschieden seien. Bevor wir die Berechtigung der Regnaud'schen Thesen prüfen, sei noch die Anerkennung für den Plan des Werkes als eines solchen ausgesprochen, das mit seiner Wiedergabe des gesamten Sanskrit-Textes, seinen überaus instruktiven und ausführlichen Noten, seiner sorgfältigen Berücksichtigung der vorliegenden Litteratur (wenigstens Ludwig's und Grassmann's; Detail-Arbeiten sind meist übersehen!) ersichtlich dazu geschaffen wurde, das Veda-Studium in Frankreich zu popularisieren. —

Die Grundtendenz von Regnaud's Werk liegt in seiner Erklärung, es käme darauf an, zu untersuchen, ob die dem Feuer dargebrachte Soma-Spende (die ja den Inhalt des ganzen neunten Buches des Rgveda ausmacht) der anthropomorphisch gedachten Gottheit als Tribut oder den Feuerflammen als solchen

[1]) (Am nächsten steht wohl der bei einem echten Ostpreussen in Königsberg sich entwickelnde Laut des g vor a in Ausdrücken wie Königs-Garten. D. R.)

zum Zweck ihrer realen und positiven Stärkung und Ernährung (R. braucht die Verba: „engendrer et nourrir“) zugekommen sei. Wenn letzteres der Fall ist (und R. will dies eben dokumentieren), so wäre damit ein Feuerkult von alles überwältigender Wichtigkeit nachgewiesen. Die alten Inder haben sich eben ihr Leben lang darauf beschränkt, Soma ins Feuer zu giessen, um das geliebte Feuer zu „ernähren.“

Dass der Soma dazu das geeignete Mittel gewesen sei, wird, nebenbei bemerkt, demjenigen nicht einleuchten, der im allgemeinen der Ueberzeugung ist, dass Feuer durch Wasser gelöscht wird; auch steigen gelinde Bedenken bei der Regnaud'schen Einteilung als solcher auf. Den Unterscheid zwischen reellen Feuerflammen (die R. doch wieder dieux-flammes nennt, Préf. 2) und anthropomorphen Feuergottheiten wird derjenige nicht recht begreifen können, der die (in der Plastik sich besonders schön dokumentierende) Eigentümlichkeit des indischen Geistes kennt, zwischen Realem und Mythischem ein magisches claire-obscure zu lassen, das dem einen wie dem anderen Element seine Berechtigung zu wahren sucht. Doch sehen wir von diesen Bedenken ab. Nach einer kurzen Vorrede führt uns R. in ausführlicher Introduktion S. I—XXVII) in die Geheimnisse seiner Vedaexegese ein. Der Rigveda muss sich aus sich selbst erklären, die Methode der exegetischen jüngeren Veda-Litteratur ist „aussi superficielle, aussi arbitraire et aussi peu scientifique que possible“ (S I). Wir sehen also, dass der Verf. ein von der Traditionslitteratur unabhängiges Gebäude zu bauen gedacht hat, das trotz einzelner Fehler nach seiner Ansicht doch auf „solider Basis ruht und zu einem nützlichen und dauernden Werke geworden ist.“ Können wir Regnauds Arbeit wirklich dieses Zeugnis ausstellen?

Wir hörten von den alten Indern, die beständig Soma oder Butter in's Feuer giessen. Wir sind erstaunt, zu erfahren, dass sie diesem nichtigen Zeitvertreib schon seit indogermanischer Zeit huldigen (7). Der Veda, die Bibel der Inder, sollte lieber die Bibel der Indoeuropäer heissen (X). Die Pischel-Geldner'sche Anschauung hierüber wird mit keinem Worte erwähnt. Nur logisch ist es deshalb, wenn das heilige Feuer der Vestalinnen als der Ausgangspunkt des Agnihotra-Opfers dargestellt wird (XV), wobei allerdings die Identifizierung des heiligen Oels mit dem Butterguss der Inder, also des Verbrennungsmaterials mit dem Opfermaterial auffällt, wenn der Verfasser ferner kṛṣṇa mit Apollo und Helena mit Sītā identifiziert, die Kriegsthaten des Herkules zu denen des Indra stellt u. a. Ja das ganze Opfer ist bis in seine Einzelheiten indogermanisch, wie eine Anzahl von Etymologien lehrt, von denen wir z. B. die Identifizierung von dewās und θεοί, ferner von Mitra, das sprachlich mit dem Wort für Freund [mitra] identisch sei) als bisher ungeahnt hervorheben (S. XV und XVIII cf. auch 2 Anm. 2). Dazu kommt noch etwa die Parallelisierung der Sanskritwurzel su mit griech. σεύω, wobei man um der guten Sache willen wohl von der pedantischen Wahrnehmung absehen kann, dass sonst anlautendes σ zu spiritus asper verflüchtigt wird (9), die Gleichstellung von mad (sich berauschen) mit lat. madere, der zu Liebe ein tausendmal an den klarsten Stellen gebrauchtes Wort seiner offensichtlichen Bedeutung entfremdet und mit „nass, flüssig sein“ übersetzt wird (S. 31) und unzähliges andere. Kurz, die indischen Texte stellen sich zu unserem Erstaunen als indoeuropäisches Gemeingut und die Inder als Indogermanen auf, sodass wir uns unter diesen uns bisher im Nebel der fernsten Vergangenheit verschwimmenden Burschen plötzlich wie zu Hause fühlen. Was Wunder also, dass wir auf einen Schlag auch ihre ganze Mythologie kennen und verstehen lernen? Da der Veda grundsätzlich in Rätselworten, in Allegorien spricht (XVI), so gilt es eben, das Rätsel aufzulösen, was bei einigem Mut und einiger Kombinationsgabe natürlich auch auf einen Hieb gelingt. Daher die unvergleichliche Tabelle R.'s (S. XVI f.), die uns (der besseren Uebersicht wegen in drei nebeneinander herlaufenden Spalten) den Sens réel et primitif, sens métaphorique und sens mythique von einer Reihe von Mythen bringt. Dass wir bis dahin den Mythus als ein historisches Produkt anzusehen hatten und ihn deshalb ebensowenig zu logischen Einheiten zerkleinern konnten, wie etwa eine praehistorische Grabkammer oder ein bestimmtes Erdgeschiebe, darf einer solchen Indra-That gegenüber natürlich nicht in Rede kommen. Ja, ganze Götterklassen erhellen plötzlich das Dunkel ihrer Abkunft. Ein Beispiel (das allerdings nur im Original genossen werden kann) [Sens primitif]: Au contact de l'oblation liquide, les flammes crépitent en l'allumant. [Sens métaph.]: Les brillantes chantent en se purifiant dans les sources qui les embellissent. [Sens mythique]: Les déesses (Muses, nymphes, fées) chantent au bord

des eaux d'où elles tirent leur éclat. — Wer hat je auf so engem Raum eine ähnliche Kraftleistung vollbracht? Musen, Nymphen, Feen — sie alle sind Allegorien des Feuers, d. h. des Opferfeuers, denn der Versuch, die Gottheiten des Veda zu solaren Wesen zu machen, wird in einer Reihe geistreicher Aphorismen zurückgewiesen (XXIV ff.); namentlich verdient hier z. B. folgendes glänzende Apperçu Erwähnung: „Jeder Kult war anfänglich durch den Nutzen eingegeben. Der des häuslichen Feuers ist evident. Welches soll aber der Nutzen sein, der dem Sonnenkult zu Grunde lag?“ Nach R. konnte also ein Sonnenkult überhaupt nicht aufkommen, er ist der Sache nach als solcher undenkbar. Dass er trotzdem hie und da als solcher auftaucht, darf den geschulten Forscher nicht beirren. Er ist eben bloss eine Allegorie für den Kult des häuslichen Feuers. Damit steigen wir in die Tiefen der Regnaudschen Ideenwelt hinab. Eben sahen wir sämtliche Wasser-, hier sämtliche Sonnengottheiten als Hyposthasen des Hausfeuers auftreten. Doch damit nicht genug. „Der so leicht begreifliche und so naheliegende (simple) Kult desselben entpuppt sich plötzlich als das leidige Thema der Vedahymnen und die gemeinsame Quelle religiöser Empfindung und Mythenbildung,“ (S. 24). Dem Moloch dieses Kultus fällt nun auch thatsächlich alles zum Opfer: die ganze Götterwelt, denn sämtliche anderen Gottheiten sind nichts als Substitute für die des Feuers (Agni = le feu [sacré] est à la fois l'Ardent ou Indra [also indra wieder von Vindh! (cf. S. 32)], le Céleste ou Deva, l'Impétueux ou le Marut, l'Enveloppeur ou Varuṇa, l'Ami ou Mitra [s. o.!] etc.) das ganze Ritual, denn die Libation zu Ehren des Feuers ist dem indischen und griechischen Opfer gemeinschaftlich, also der indoeuropäischen Periode angehörig (S. 7) s. o. Man kann den Gedanken hier freilich kaum unterdrücken, dass auch andere Stämme etwas gegessen, resp. ihren Göttern etwas vorgesetzt haben, dass man also aus der merkwürdigen Thatsache, dass viele Menschen auf den Füssen gehen, nicht auf ihre Urverwandtschaft schliessen kann, übrigens ist auch der Somabehälter nur eine figure des flammes sacrées (11); — die ganze Mythenwelt (s. o.; sämtlich Arbeiten des Herkules sind Allegorien der Feuerlibation, die Stelle Ilias 4, 1—3 *οἱ δὲ θεοὶ πὰρ Ζηνὶ καθήμενοι ἠγορόωντο — χρυσέῳ ἐν δαπέδῳ, πειὰ δέ σφισι ποτνια Ἥβη — νέκταρ ἐῴνοχόει* ist nichts als ein état mythique et mystique de la pensée: Rigveda 1, 13, 1: „O du wohlentflammter (Feuergott)! bringe uns heran die Götter, o Agni!“ und beherbergt den Grundgedanken: das heilige, die Gestalt der Götter annehmende Feuer bemächtigt sich der Trankspende“ (S. 3); — die ganze Zeiteinteilung, denn deren Grundlage, die drei savanāni oder Somapressungen (die morgendliche, mittägliche und abendliche) sind nicht etwa fixierten Stationen des täglichen Sonnenkreislaufes entsprungen, sondern Tautologien für die dem Hausfeuer geltenden Somalibationen S. 10 f.; — das ganze Heer der im Veda vorkommenden Eigennamen („die vedischen Texte enthalten keine wirklichen Eigennamen“ S. 2; Gaviṣṭhira heisst nicht etwa: „der Mann, dessen Existenz auf seinem Viehstande basiert,“ sondern „celui qui prend sa forme dans (le lait de) la vache“ . . . c'est-à-dire qui crépite dans le feu“ S. 23); — endlich jede Spur von syntaktischer oder morphologischer Sprachregelung cf. S. 1 B oder irgend eine Seite der ganzen Uebersetzung. Mit Schrecken nimmt man unter solchen Umständen wahr, dass alles, was bislang einen so schlichten, handgreiflichen Sinn zu haben schien, in das Nichts von sinnlosen Tautologien zerrinnt. Harmlos ist es noch, wenn Rigveda 6, 32, 2 die Textworte rujad adrim gṛṇānaḥ (indraḥ) nicht etwa: „Indra zerbrach den Felsen“ bedeuten, sondern den Sinn (??) geben: „L'Ardent a brisé la montagne en chantant, c'est-à-dire le feu sacré a crépité en s'emparant de la libation“ (S. 2), oder R. V. 4, 43, 2 das: „ratham dravadaçvam“ mit „le char qui a pour cheval ce qui court (ou coule) (= la libation enflammée“ zu übersetzen ist (S. 4), obgleich wir aus dem Erstaunen darüber nicht herauskommen, wie viele Götter, Mythen, Ritualhandlungen und grammatische Regeln durch das Nadelöhr des winzigen Gedänkleins von dem häuslichen Feuer hindurchgepresst werden können. In wahrhaftes Entsetzen aber geraten wir, wenn wir die wörtlich so verständliche Stelle Rigv. 9, 10, 3: „die Soma-Tränke salben sich mit Milchspenden d. h. sie werden mit Milch vermischt, folgendermassen interpretiert hören: „die Somatränke baden sich in Milch, mit der der Soma verglichen ist, d. h. die Somatränke salben sich durch Somatränke!! (S. 7.) Rigv. 5, 85, 2 wird das einfache Lob der Macht Varuṇa's: „Varuṇa stellte in die (Wolken-)Wasser das (Blitz-)Feuer; in den Himmel die Sonne; auf den Felsen die Soma-Pflanze“ etwa wie folgt

paraphrasiert: „Varuṇa (= das Feuer) stellte in die Wasser (= Opferspenden) das (häusliche) Feuer, in den Himmel (= Feuer) die Sonne (= Feuer [1]); den Soma auf die Anhöhe, mit der die Flammen des heiligen Feuers verglichen sind.“ — Wer erinnerte sich nicht unwillkürlich dabei des Studentenliedes: „Eduard und Kunigunde“ oder „Europa braucht Ruhe“. Ich glaube, in dem Verfasser einen Chemiker zu sehen, der einen harmlosen Schneemann unter der Bunsenflamme in einer Retorte erhitzt und dann aus den einzelnen Atomen des längst zu Wasser gewordenen Kerls den Nachweis liefert, dass Arme und Beine desselben nicht nur von Hause aus die genau gleiche Gestalt, sondern auch dieselbe Funktion gehabt hätten.

Doch sapienti sat! Nie werden wir den Wert unserer französischen Mitarbeiter bei dem schwierigen Werke der Vedaexegese unterschätzen; der Name Bergaigne's wird stets unvergessen bleiben. Dasjenige aber, was dieses Werk aufhalten oder schädigen könnte, zu eliminieren, ist die Pflicht eines jeden, der es mit dem ernst nimmt, worauf es uns allein ankommen kann: mit der Sache selbst.

Königsberg i. Pr.

Mitteilungen.

In der Zeitschrift für Ethnologie 1900 tauschen die beiden Orientforscher Belck und Lehmann ihre gegenseitigen Belehrungen aus, die gewiss Anfängern des Keilschriftstudiums reiche Anregung zu Betrachtungen über den Nutzen der Kenntnis der Keilschrift bieten dürften. Nach mannigfachem Hin und Her ist Herr Lehmann nach Belcks Einspruche zu dem Forschungsresultate gekommen, dass die von ihm, Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, als neu gegebene Inschrift nicht als „Neufund der Expedition“ zu betrachten, sondern bereits I Rawl. 7 H veröffentlicht ist. Die Entzifferungsresultate Herrn Lehmann's hatten folgendes Ergebnis gehabt (Z. E. 1899, 418):

1. Sin-a[ḫe]-irbâ šarri (!) kiššati šarri (!) (mâti) Aššur
2. dûru . . . . . ša ali Kak.zi.
3. pa-na-a u-še-piš.

In der Lücke hinter *dûru* vermutet er die noch nähere Bezeichnung der „früheren Mauer“.

S. B. A. W. lautet der Text:

2. dûru *šal*-ḫu ša (Stadt) KAK. ZI
3. pa-na (-a eš-šiš) u-še-piš.

Die Inschrift aus Šemamek (Hazeh S. W. of Arbela), die seit dem Jahre 1861 allen Anfängern des Keilschriftstudiums bekannt ist, wurde in ihrer Lesung bekanntlich durch Bezold in der Keilinschr. Bibl. II 114 — aus der die beiden Orientforscher sonst ihre Quellenkenntnis schöpfen — festgestellt, wonach es heisst:

2. dûru *šul*-ḫu ša (alu) *Al-še*
3. *i-na* a-*gur-ri* u-šî-piš

Es giebt eine Vorstellung von dem Mass von Vorbereitung und von der Verlässlichkeit der Resultate der „Armenischen Expedition“, wenn ein Herrn Lehmann durch Freundlichkeit eines türkischen Beamten von weit her nach Mosul beschaffter Backstein, den er „in Musse genau kopieren konnte“, so genau wiedergegeben wird, dass in Zeile 3 einfach zwei Zeichen unter den Tisch gefallen sind (*-gur-ri*), was Herr Lehmann als eine „erfreuliche Verbesserung“ des Textes ansieht.

Es wäre doch wohl wünschenswert gewesen, dass ein Keilschriftkundiger die teilweise wichtigen Urkunden der Expedition kopiert hätte. Das wunderbare Assyrisch der Sidikan-Stele hätte dann vielleicht ein in manchen Punkten anderes Aussehen gewonnen als in der Kopie des von den beiden Forschern „der Keilschrift allein Kundigen“. Allerdings hätte dann die Z. E. wahrscheinlich einige der wortreichen und methodologisch so hervorragenden Artikel gegen einen kurzen sachlichen Bericht eintauschen müssen.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Acad. des Inscr. et B. L.

Sitzg. vom 22. und 29. März. Cagnat berichtet über eine griechische Inschrift aus Pouzzoles. Nach dieser sei am 11. Artemisios des Jahres 204 von Tyrus der Gott Helios von Arepta (?) zu Meer nach Pouzzoles von einem Manne Elym gebracht worden. Clermont-Ganneau setzt an stelle des Θεος Ἥλιος einen Eigennamen Θεοσεβιος.

Sitzg. vom 3. April. Clermont-Ganneau macht Mitteilung über 2 semitische Inschriften auf den Felsen des Sinai. Die erste aus dem Jahre 204—205 p. C nennt den Kaiser Septim. Severus und seine Söhne Caracalla und Geta. Die zweite, vom Jahre 189 p. C., erwähnt eine dem jüdischen Sabbatjahre analoge Einrichtung, nämlich das Jahr, in welchem den Armen das Recht gegeben wurde, die Datteln zu ernten.

Sitzg. vom 12. April. Im Judenviertel zu Jerusalem ist ein gut erhaltenes Mosaik gefunden. Lagrange, Prior des Dominikanerklosters, vermutet ein mythologisches Motiv mit christlichen Symbolen behandelt.

Ak. d. Wiss. z. Berlin.

Sitzung d. philos.-hist. Klasse am 2. Mai. Sachau las über einige Vorläufer Muhammeds. (Die religiöse Bewegung in Arabien kurz vor dem Auftreten Muhammeds, besonders Zaid Ibn Amr, Ubaidallah Ibn Gaḥš und Osman Ibn Maẓ'ûn. Der Vortrag erscheint nicht in den akad. Schriften.)

Personalien.

Ludolf Krehl, geb. 1825, starb am 15. Mai in Leipzig. Mit ihm ist ein guter Kenner des Islams, ein trefflicher, wohlwollender Mann dahingeschieden. Still hat er in Leipzig gewirkt, neben der erdrückenden Persönlichkeit Fleischers bescheiden zurücktretend; und doch haben viele Schüler Fleischer's, die nicht bloss der arabischen Syntax sich mit Haut und Haaren verschrieben, gerade ihm wertvolle und entscheidende Anregungen zu verdanken.

Friedrich Schwally, a. o. Prof. an der Univ. Strassburg, hat einen Ruf als a. o. Prof. der semitischen Sprachen nach Giessen erhalten.

[1]) Man muss es französisch lesen, um es für möglich zu halten: il établit le soleil (feu) dans le ciel (feu) (S. 17).

Zeitschriftenschau.

Analecta Bollandiana XIX, 3.

F. M. E. Pereira, Légende grecque de l'Homme de Dieu saint Alexis (Aelteste bisher bekannte griechische Rezension). — Notes sur la date de la Légende grecque de saint Alexis (der vorstehende griechische Text ist nicht die ursprüngliche griechische Rezension, sondern stammt aus dem 10. Jahrh.) — Acta Graeca S. Dometii martyris (vollständiger Abdruck der Acta, deren Schluss von Abicht & Schmidt publiziert ist). — S. Dometii vita brevior ex codice Mosquensi. — Bulletin.

XIX, 4. Nichts Orientalistisches.

XX, 1 Jos. Boyens, Catalogus codicum hagiographicorun Graecorum bibliothecae monasterii Deiparae in Chalce insula (einer der Prinzen-Inseln). — Bulletin.

L'Anthropologie. 1900.

XI. 6. J. U. Dürst, notes sur quelques bovides préhistoriques. (Suite. Behandelt sind unter anderem die vorderasiatischen Rindertypen nach Schädelfunden und den alten Darstellungen.) — M. Delafosse, sur des traces probables de civilisation égyptienne et d'hommes de la race blanche à la Côte d'Ivoire. (Suite. Alte Skulpturen von der Elfenbeinküste. Spuren einer weissen Bevölkerung.) — Ed. Spalikowski, l'évolution du chien dans les sociétés humaines, bespr. von Dr. L. L. — F. L. Griffith, archaeological survey of Egypt. 7e mém. Beni Hasan. 8e mém. The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh, (u.) S. E. Quibell, Hierakonpolis I, bespr. von M. Boule. — Flinders Petrie, séries préhistoriques, bespr. von S. Reinach. — J. Denicker, les races et les peuples de la terre bespr. von R. Verneau.

Berl. philol. Wochenschr. 1901.

14. A. Gleye, die ethnologische Stellung der Lykier, bespr. v. Treuber. — G. Lang, von Rom nach Sardes, besp. v. C. Mehlis.

15. I. Strzygowski, der Bilderkreis des griechischen Physiologus, bespr. v. A. Heisenberg.

16. A. Schöne, die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung des Hieronymus, bespr. von C. Frick.

19. H. Zimmern, biblische und babylonische Urgeschichte, bespr. v. H. Gunkel.

20. C. Mehlis, die Ligurerfrage II, bespr. v. F. Justi. — H. Jung, Caesar in Aegypten 48/47, bespr. v. F. Cauer.

Le Bibliographe moderne 1900.

Sept.-Déc. H. Quentin, Jean Dominique Monsi et les grandes collections conciliaires, bespr. v. H. S. — E. Blochet, inventaire sommaire des manuscrits persans de la Bibliotheque National de Paris. (Forts. f.)

Comptes rendus 1900.

Nov.-Déc. Sitzung vom 2. Nov. Clermont-Ganneau über die in Kefr Kenna gefundene hebräische Inschrift, die er übersetzt: „en bon souvenir; Yoseh (= Joseph), fils de Tanhoum, fils de Bîtah (?), et ses fils (?), lesquels ont fait (?) cette TBLH, que soit pour eux la bénédiction ..... cette T[BLH?] ..... bénédiction pour (.) [eux, ou: pour toujours?] — M. Breal, notice sur Max Müller. — Dieulafoy, réflets de l'orient sur le théatre de Calderon.

Deutsche Litteraturzeit. 1901.

14. Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur, bespr. von G. Beer.

15. Ign. Ephr. II Rahmani, testamentum domini nostri Jesu Christi, besp. von Eb. Nestle. — H. P. Chajes, Beiträge zur nordsemitischen Onomatologie, bespr. von F. Praetorius. — Th. Reinach, oeuvres complètes de Flavius Josèphe. T. I. Antiquités judaïques de Jul. Weill (u.) H. Clementz, des Flavius Josephus, jüdische Altertümer, bespr. v. P. Wendland. — Gatelet, histoire de la conquête du Soudan Français, bespr. v. O. Lenz.

16. A. Baumstark, syrisch-arabische Biographieen des Aristoteles, bespr. v. C. F. Seybold.

17. F. X. Funk, das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, bespr. von P. Drews. — M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik I. 1, bespr. v. M. Hartmann. — H. Zotenberg, Aboû Mançoûr 'Abd al-Malik ibn Mohammad ibn Ismâ'îl al-Tha'alibî, histoire des rois des Perses, bespr. von F. Justi.

18. E. J. W. Gibb, a history of Ottoman poetry, bespr. v. H. Ethé.

Gazette des Beaux-Arts. 1901.

1. Avril. R. d'Humières, l'Islam monumental dus l'Jnde du Nord.

Gött. gel. Anz. 1901.

163. II. Hesychii Hierosolymitani interpretatio Jesaiae prophetae a Michaele Faulhaber, bespr. von H. Lietzmann.

163. III. C. Grüneisen, der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, bespr. v. Frankenberg. — A. Smith Lewis and M. Dunlop Gibson, Palestinian Syriac texts, bespr. v. Fr. Schulthess.

Hermes 1901.

36. II. C. F. Lehmann, zu den Ephemeriden Alexanders des Grossen.

Historisches Jahrbuch. 1901.

XXII. 1. Helmolt, Weltgeschichte I, IV, III, bespr. v. Nostiz-Rieneck.

Jahrb. d. Kais. D. Arch. Inst. 1901.

XVI. 1. Archäologischer Anzeiger: Sitzungsberichte der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin 1901. Februar (Oehler spricht über Hantz's Entdeckungen in der Bucht von El-Kram, Conze über Pontremolis und Collignons Werk „Pergame", Lewin über die Technik in antiken Bronzen, wozu Luschan einige Bemerkungen hinzufügt.) März (Zahn über den mykenischen Palast von Knossos und seine Beziehungen zu Aegypten.). — Oesterreichisches Archäologisches Institut (Sitzung vom 19. Febr.). — Ernst Riess, Archäologentag in Philadelphia. (Versammlung des Archaeological Institute of America vom 27.–29. Dezember 1900. Es wurden u. a. folgende Vorträge gehalten: H. C. Butler, die Skulptur in Nord-Central-Syrien, Frl. H. A. Boyd, eine Ansiedelung der geometrischen Zeit in Kaousi auf Kreta; L. Dyer, neue Seiten der mykenischen Religion; A. L. Frothingham, früh-etruskische Gräber in ihrer Beziehung zu Griechenland und dem Orient; P. Haupt, die Garettsammlung orientalischer Handschriften; J. E. Nies, die Ziele künftiger Ausgrabungen in Palästina; W. C. Winslow, Entdeckungen auf Kreta.) — Bibliographie.

The Indian Antiquary 1901.

April. H Hirschfeld, new researches into the composition and exegesis of the Koran. (VI. über die beschreibenden Teile der Offenbarungen und Analyse der 16. Sure. VII. die Gesetzesoffenbarungen. Forts. folgt.)

Journ. Asiatique 1901.

XVII. 1. M. Marçais, le Taqrîb de en-Nawawi, traduit et annoté. (Suite 13me--23me branches). — Nouvelles et mélanges: M. Schwab, notes sur al-Harizi. — J.-A. Decourdemanche, note sur un dictionaire persan d'histoire naturelle. (Autor besitzt ein persisches Manuskript, welches ein im Jahre 1080 d. H. geschriebenes Werk des Hekim Ali Guilâni, شارح قانون بسطی در ادویه enthält). — J.-B. Chabot, Théodore Bar-Khouni et le livre des Scholies. — H. Makas, Kurdische Studien, bespr. v. Cl. Huart. — S. Fraenkel, remarques sur les „notes d'épigraphie et d'archéologie orientale" de I.-B. Chabot.

Journal des Savants 1901.

Mars. H. Derenbourg, les manuscrits arabes de la collection Schefer à la Bibliothèque Nationale.

Avril. Berthelot, sur les métaux égyptiens. Étude sur un étui métallique et ses inscriptions. (Forts. folgt.) — Léontovitch, l'ancien droit mongolo-kalmouk (russisch), bespr. v. R. Dareste.

The Journal of Hellenic Studies 1901.

XXI 1. W. W. Tarn, Patrocles and the Oxo-Caspian trade route. — J. A. R. Munro, roads in Pontus, royal and Roman (mit Karte). — E. W. Brooks, Arabic lists of the Byzantine themes (unabhängig von Gelzer, dessen Arbeit durch die Auszüge aus Ibn al Fakih und al Mas'udi vervollständigt wird). — D. G. Hogarth and F. B. Welch, primitive painted pottery in Crete. — A. J. Evans, Mycenaean tree and pillar cult and its Mediterranean relations (umfassende und höchst anregende Zusammenstellung des genannten Materials).

Literarisches Centralblatt 1901.

14/15. G. F. Moore, the book of Judges, bespr. v. Kittel. -- R. Röhricht, deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande, bespr. von V. H. — G. Förster, das mosaische Strafrecht, bespr. von H. Strack. — M. Grünbaum, gesammelte Aufsätze zur Sprach- nnd Sagenkunde, bespr. von H. Strack. — Fr. Murad, Ararat und Masis, bespr. v. Hn.

17. Fr. Giesebrecht, die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, bespr. v. S—n. — E. Fagnare, l'Afrique septentrionale au XIIe siècle de notre ère. Description extraite du Kitab El-Istibçar, bespr. von C. F. Seybold.

19. A. Smith Lewis and Marg. Dunlop Gibson, Palestinian Syriac texts from Palimpsest fragments, bespr. v. Eb. N. — C. Clemen, „Niedergefahren zu den Toten", besprochen v. St.

Litterarische Rundschau 1901.

5. H. P. Chajes, Markusstudien, bespr. v. V. Weber. — W. Riedel, die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, bespr. v. F. Funk. — F. v. Schwarz, Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker, bespr. v. A. Mühlau. — K. Miller, die Ebstorfkarte, bespr. v. J. Hürbin.

Militärwochenblatt 1901.

40. Hbr., Frankreichs Nordafrika-Feldzug.

Mitteil. a. d. histor. Litter. 1901.

XXIX. 2 G. Steindorff, die Blütezeit des Pharaonenreiches, bespr. v. Koedderitz. — Fr. Scheichl, die Duldung im alten Aegypten, bespr. von K. Löschhorn.

Mitt. d. K. D. Arch. Inst. Athen. Abt. 1900.

XXV. 4. R. Knopf, eine Thonscherbe mit dem Texte des Vaterunser (als Zaubertafel dienend, etwa aus dem 4. Jahrh.). — O. Rubensohn, Geschichte der wissenschaftlichen Erforschung von Paros. — A. Körte, Kleinasiatische Studien VI. (Griechische Inschriften). — P. Kretzschmer, Bilinguis aus Dorylaion. (Einige Veränderungen des phrygischen Textes.)

Neue kirchliche Zeitschr. 1901.

XII. 4. M. Romberg, Jerusalem und Galilaea, die Schauplätze der Erscheinungen des Auferstandenen (*περίχωρος-* גלילה *Γαλιλαια.*)

Petermanns Mitteilungen 1901.

IV. M. Friedrichsen, Nachrichten von Prof. Fischers Reise nach Marokko. — Geographischer Monatsbericht. Afrika: Gibbons Expedition im Zambesilande.

The Quarterly Review 1901.

January. Art. VII. The Amir of Afghanistan. (1. The life of Abdur Rahman, Amir of Afghanistan; edited by Mir Munshi Sultan Mahomed Khan. 2. C. E. Yate, Khurasan and Sistan. 3. L. Hamilton, a Vizier's daughter. 4. R. J. Bruce, the forward policy and its results.)

Revue Archéologique 1901.

Janv.-Févr. E. Delorme, note sur une lampe antique (aus Karthago). — Sal. Reinach, le représentation du galop dans l'art ancien et moderne. (4. Art. Forts. folgt). — St Gsell, notes sur quelques sculptures antiques de l'Algerie. — V. Bérard, topologie et toponymie antiques. Les Phéniciens et l'Odyssée. (4. Art.). — B. Grenfell and A. Hunt, the Oxyrhynchus papyri II, (u.) Ball, light from the east, or the witnes of the monument, (u) H. Marucchi, éléments d'archéologie chrétienne, bespr. von S. de Ricci. — S. A. Strong, on some Babylonian and Assyrian alliterative texts (P. S. B. A. XVII), (u.) H. Zimmern, über Rythmus im Babylonischen (Z. A. XII), bespr. von H. Hubert.

Revue Critique 1901.

11. O. Kern, die Inschriften von Magnesia am Maeander, bespr. von B. Haussoullier. — H. Gelzer, geistliches und weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient, bespr. v. N. Jorga.

12. Publications de l'Ecole des langues orientales IV. Sér. vol. XII et XIII. O. Houdas, Tarik es-Soudan par Abderrahman ben Abdallah ben Imran ben Amir es-Sâdi, bespr. von C. Sonneck. — Histoire de l'Algérie par ses Monuments, bespr. v. M. G. D.

13. C. Niebuhr, Einflüsse orientalischer Politik auf Griechenland, im 6. und 5. Jahrhundert, bespr. von Am. Hauvette.

14. K. Woermann, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker 1, bespr. von S. Reinach.

15. F. Ll. Griffith, Beni Hasan IV. Zoological and other details, (u.) G. Ebers, aegyptische Studien und Verwandtes, bespr. v. G. Maspero. — W. Ruge u. E. Friedrich, Archäologische Karte von Kleinasien, bespr. v. Lafaye. — Solans-Laubach, Weizen und Tulpe und deren Geschichte, bespr. v. Ch. J.

16. Archaeological Survey of Egypt. Eighth memoir. The Mastaba of Phtahhetep and Akhethetep at Saqqareh I: The Chapel of Phtahhetep and the hieroglyphes by N. de G. Davies, with chapters by Griffith, bespr. v. G. Foucart und G. Maspero.

Revue de Philologie 1901.

XXV. 1. B. Haussoullier, les Séleucides et le temple d'Apollon Didyméen, III.

XXV. 2. B. Haussoulier, les Séleucides et le temple d'Apollon Didyméen IV. — Derselbe, une nouvelle borne milliaire de Lydie. — H. de Jubainville, la civilisation des Celtes et celle de l'épopée homerique, bespr. v. L. Duvau. — Revue des revues et publications d'Academies relatives à l'antiquité classique en 1900. Allemagne. (Deutsche Zeitschriftenschau A bis J.)

The Saturday Review 1901.

2370. E. S. W. Gibb, a history of Ottoman poetry, bespr. v. ? — P. Carus, the history of the Devil and the idea of Evil from the earliest times to the present day, bespr. v. ?

Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Kl. d. k. b. Ak. d. Wiss. zu München 1900.

H. V. W. Geiger, Māldivische Studien I. (Einleitung nach H. C. P. Bells the Maldive Islands. Bemerkungen über die maldivische Schrift mit Schrifttafel. Sprachbeispiele.)

Theolog. Litteraturblatt 1901.

15. T. K. Cheyne and J. S. Black, Encyclopaedia Biblica II, bespr. v. Ed. König, (der gegen die Ergebnisse der „fortgeschrittenen Kritik" an dem Beispiel der Musritheorie Wincklers polemisiert.)

16. Ch. A. Briggs, general introduction to the study of holy scripture, bespr. v. Ed. König. — Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur, bespr. v. Volck.

17. J. J. Herzog, Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche IX, bespr. von M. Bonwetsch. — H. Gunkel, der Prophet Esra, bespr. v. Eb. Nestle.

19. K. Marti, das Buch Daniel, bespr. v. Volck.

20. K. Marti, Geschichte der israelitischen Religion. 3. Aufl., bespr. v. A. Kl. — C. Taylor, Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsest from the Taylor-Schechter collation, bespr. v. Eb. Nestle.

Theolog. Literaturzeitung 1901.

7. K. Sethe, Sesostris, bespr. v. A. Wiedemann. — C. Steuernagel, allgemeine Einleitung in den Hexateuch, bespr. von A. Bertholet. — H. Gelzer, Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient, bespr. v. Ph. Meyer.

8. F. G. Kenyon, facsimiles of biblical manuscripts in the British Museum, bespr. von E. Schürer. — G. Stosch, alttestamentliche Studien V. Die Urkunden der Samuelsgeschichte, bespr. von M. Löhr. — H. Holzinger, Exodus, (u.) C. Steuernagel, das Buch Josua, bespr. von A. Bertholet.

9. P. Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen I. Hälfte. (K. B VI.), bespr. v. K. Budde. — H. P. Chajes, Beiträge zur nordsemitischen Onomatologie, besp. v. Eb. Nestle.

10. W. Ebstein, die Medizin im alten Testament, bespr. v. W. Nowack. — A. Harnack, die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente, bespr. v. H. Achelis.

Voss. Ztg. 1901.[1])

No. 203 (Donnerstag) G. Kampffmeyer, Reisebriefe aus Marokko IV (Wenn dort die Bezeichnung Rumi für Europäer bei den Berbern auf die Römer zurückgeführt wird, statt auf das von den Arabern übernommene Rûmî = Byzantiner, so ist das wohl nur als kleiner Lapsus anzusehen).

No. 227 (Donnerstag). Die Mekkabahn und Innerarabien.

Wochenschr. f. klass. Philol. 1901.

14. B. P. Grenfell and A. S. Hunt, the Amherst Papyri (u.) Grenfell, Hunt, Hogart, Fayûm towns and their papyri, bespr. v. C. Wessely. — H. Zimmern, biblische und babylonische Urgeschichte, bespr. v. J. V. Prášek.

15. J. Schreiner, Homers Odyssee — ein mysteriöses Epos, bespr. v. H. Draheim (der dem wunderlichen Machwerk einen wissenschaftlichen Wert beizulegen sucht, indem er dem Verfasser „den an sich nicht unberechtigten Gedanken" unterschiebt, „dass die Trojasage und die Odysseussage ihren geschichtlichen Ursprung im Orient habe")

17. Fr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 4. Aufl. bespr. v. V. Prášek.

The Westminster Review 1901.

April. W. A. Leonard, the myths of Greece. (Besprechung von „myths of Greece" by G. St. Clair ausgehend von dem 1857 erschienenen Werke „the two Babylons" by A. Hislop.)

Zeitschr. d. Gesch. f. Erdkunde 1900.

XXXV. 6. Th. Fischer, zur Klimatologie von Marokko mit einer Regenkarte von Marokko.

Z. E. 1900.

VI. Fortsetzung von Belck's Artikel aus V (cf. OLZ IV 220) (Herr Belck zeigt dabei ziemlich klar, was von Lehmann's Copieren zu halten ist; solange er aber seine Copien nicht publiziert, ist nicht zu beurteilen, wie es mit seiner eigenen Kunst steht. Erst dann wird auch ein Urteil über seine zeitliche Anordnung der Salmanassarinschriften in der Quellgrotte möglich sein. Seine geologischen, oro- und hydrographischen Auseinandersetzungen rechnen mit einer Kenntnis und Vorbildung der Assyrischen Militärs, welche schwerlich anzunehmen sein wird. Da Herr Belck auch die „Lokalität des Exils der zehn verlorenen Stämme Israels" feststellen und damit das „merkwürdige Auftauchen eines jüdischen Königsreichs in Adiabene zur Zeit des Josephus" erklären wird, so können wir uns ja noch auf wundersame Ergebnisse gefasst machen. D. R.). — Stabsarzt Dr. Fülleborn, über die Darstellung der „Lebensformen" bei den Eingeborenen im Süden der Deutsch-Ostafrikanischen Kolonie (mit vielen Abbildungen). — C. F. Lehmann, Mitteilung über neugefundene Menuas-Inschriften. — Rud. Virchow, Fundstücke aus Grabhügeln bei Urmia. — C. F. Lehmann, Entgegnung auf Herrn Belck's Einsendung „über die Keil-Inschriften der Tigris-Grotte und über einige andere Ergebnisse der armenischen Expedition." (Siehe hierzu auch vorn Sp. 261!)

[1]) Nachträgl. zu Sp. 219.

Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Schönstr. 18a I.
Verlag u. Expedition Wolf Peiser Verlag, Berlin S., Brandenburgstr. 11.
Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.